FREDERICK COPLESTON

ISTORIA FILOSOFIEI

III. Filosofia medievală târzie și renascentistă

ALL

Frederick Copleston
A HISTORY OF PHILOSOPHY. Volume 3: Late Medieval and Renaissance Philosophy
Copyright © by the Trustees for Roman Catholic Purposes Registered

Frederick Copleston
ISTORIA FILOSOFIEI. Volumul III: Filosofia medievală târzie şi renascentistă
Copyright © 2011 Editura ALL

Traducere: Ana-Maria Datcu, Sorana Man

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
COPLESTON, FREDERICK
Istoria filosofiei / Frederick Copleston. - Bucureşti: Editura ALL, 2008-
11 vol.
ISBN 978-973-571-613-4
Vol. 3 - Filosofia medievală târzie şi renascentistă / trad.: Ana-Maria Datcu şi Sorana Man. - 2011. - ISBN 978-973-571-880-0

I. Datcu, Ana-Maria (trad.)
II. Man, Sorana (trad.)

14(100)(091)

Toate drepturile rezervate Editurii ALL.
Nicio parte din acest volum nu poate fi copiată fără permisiunea scrisă a Editurii ALL.
Drepturile de distribuţie în străinătate aparţin exclusiv Editurii ALL.

All rights reserved.
The distribution of this book outside Romania, without the written permission of ALL, is strictly prohibited.
Copyright © 2011 by ALL.

Editura ALL	Bd. Constructorilor nr. 20A, sector 6, cod 060512, Bucureşti Tel.: 021.402.26.00 Fax: 021.402.26.10
Distribuţie: Comenzi:	Tel.: 021.402.26.30, 021.402.26.34 comenzi@all.ro www.all.ro
Redactare:	Mona Mamulea, Ovidiu-Gelu Grama
Tehnoredactare:	Radu Dobreci
Corectură:	Doina Stoian
Design copertă:	Alexandru Novac

FREDERICK COPLESTON

ISTORIA FILOSOFIEI

III
Filosofia medievală târzie şi renascentistă

Traducere de Ana-Maria Datcu şi Sorana Man

ALL

Frederick Charles Copleston s-a născut în 1906. A studiat științele umaniste la Oxford și s-a alăturat Ordinului iezuit în 1930. În 1939 este numit profesor de istoria filosofiei la Heythrop College, iar între 1952 și 1965 e profesor de metafizică în cadrul Universității Gregoriene din Roma. În 1970, când London University încorporează Heythrop College, ajunge să fie primul director al acesteia, precum și profesor de istorie a filosofiei și decan al Facultății de Teologie de la London University. Se retrage în 1974, când devine profesor onorific. Se stinge din viață în 1994.

ISTORIA FILOSOFIEI

Volumul I:	Grecia și Roma
Volumul II:	Filosofia medievală
Volumul III:	Filosofia medievală târzie și renascentistă
Volumul IV:	Raționaliștii - De la Descartes la Leibniz
Volumul V:	Filosofia britanică - De la Hobbes la Hume
Volumul VI:	Iluminismul - De la Voltaire la Kant
Volumul VII:	Filosofia germană din secolele XVIII și XIX
Volumul VIII:	De la utilitarism la începuturile filosofiei analitice
Volumul IX:	Filosofia franceză din secolele XIX și XX
Volumul X:	Filosofia rusă
Volumul XI:	Pozitivismul logic și existențialismul

CAPITOLUL I

INTRODUCERE

Secolul al XIII-lea – Secolul al XIV-lea, în contrast cu secolul al XIII-lea – Filosofii ale Renașterii – Revigorarea scolasticii

1. În volumul precedent, am urmărit evoluția filosofiei medievale de la nașterea ei, în perioada premedievală a scriitorilor creștini timpurii și a Părinților Bisericii, prin perioada ei de dezvoltare de la începutul Evului Mediu, până la atingerea maturității sale în secolul al XIII-lea. Această atingere a maturității s-a datorat în mare parte, așa cum am văzut, acelei cunoașteri mai bune a filosofiei grecești, mai cu seamă în varianta aristotelismului, care a avut loc în secolul al XII-lea și la începutul celui de-al XIII-lea. Marea împlinire a secolului al XIII-lea în domeniul intelectual a fost realizarea unei sinteze între credință și rațiune, între filosofie și teologie. În termeni stricți, ar trebui să vorbim, desigur, mai curând despre „sinteze" decât despre „o sinteză", de vreme ce gândirea veacului al XIII-lea nu poate fi caracterizată în mod legitim cu referire la un singur sistem; dar marile sisteme ale epocii au fost unite, în pofida diferențelor, de acceptarea unor principii comune. Secolul al XIII-lea a fost o perioadă a gânditorilor cu adevărat constructivi, a teologilor și filosofilor speculativi, care și-au criticat, poate, reciproc opiniile cu privire la o problemă sau alta, dar care, în același timp, au căzut de acord asupra unor principii metafizice fundamentale și asupra puterii minții de a transcende fenomenele și de a ajunge la adevărul metafizic. Scotus, de pildă, va fi criticat, poate, în anumite privințe, doctrinele Sfântului Toma despre cunoaștere și analogie; dar le-a criticat în virtutea a ceea ce socotea a fi, pe drept cuvânt sau nu, interesele obiectivității cunoașterii și ale speculației metafizice. A considerat că Sfântul Toma trebuie corectat sau completat în anumite privințe; dar nu a avut intenția de a critica fundamentele metafizice ale tomismului sau de a submina caracterul obiectiv al speculației filosofice. La rândul său, Sfântul Toma va fi gândit că trebuie să i se îngăduie mai mult rațiunii umane neajutorate decât i-a fost îngăduit de către Sfântul Bonaventura; însă niciunul dintre acești filosofi-teologi nu s-a îndoit de posibilitatea de a dobândi o anumită cunoaștere cu privire la metafenomenal. Oameni ca Sfântul Bonaventura, Sfântul Toma, Aegidius Romanus, Henric din Gand și Duns Scotus au fost gânditori originali; însă ei au lucrat în interiorul cadrului comun al unei sinteze

şi armonii ideale a teologiei şi filosofiei. Au fost teologi şi filosofi speculativi şi erau convinşi de posibilitatea de a alcătui o teologie naturală – coroana metafizicii şi puntea de legătură cu teologia dogmatică; nu erau contaminaţi de niciun scepticism radical cu privire la cunoaşterea umană. Erau, de asemenea, realişti, crezând că mintea poate dobândi o cunoaştere obiectivă a esenţelor.

Acest ideal de sistem şi sinteză, de armonie între filosofie şi teologie specific veacului al XIII-lea ar putea fi privit în relaţie cu cadrul general al vieţii din acel secol. Naţionalismul era, desigur, în creştere, în sensul că statele naţionale erau în proces de formare şi consolidare; dar idealul unei armonii între papalitate şi imperiu, între nucleul supranatural şi cel natural al unităţii, era încă viu. De fapt, s-ar putea spune că idealul armoniei dintre papalitate şi imperiu era dublat, pe plan intelectual, de idealul armoniei dintre teologie şi filosofie, astfel încât doctrina Sfântului Toma privitoare la puterea indirectă a papalităţii în chestiunile seculare şi la autonomia statului în interiorul strict al graniţelor sale era dublată de doctrina funcţiei normative a teologiei în raport cu filosofia şi a autonomiei filosofiei în propria ei sferă. Filosofia nu îşi trage principiile din teologie, dar dacă filosoful ajunge la o concluzie care contrazice revelaţia, el ştie că raţionamentul lui e greşit. Papalitatea şi imperiul, dar mai cu seamă cea dintâi, au fost factori unificatori în sfera ecleziastică şi în cea politică, în vreme ce preeminenţa Universităţii din Paris a fost un factor unificator în sfera intelectuală. Mai mult, ideea aristotelică de cosmos era general acceptată şi a împrumutat o anumită aparenţă de stabilitate perspectivei medievale a lumii.

Însă cu toate că secolul al XIII-lea poate fi caracterizat prin referire la sistemele lui constructive şi la idealul lui de sinteză şi armonie, armonia şi echilibrul obţinute au fost, cel puţin din punct de vedere practic, precare. Unii tomişti înfocaţi vor fi fiind convinşi, de bună seamă, că sinteza obţinută de Sfântul Toma ar fi trebuit să fie universal acceptată ca adevărată şi s-ar fi cuvenit păstrată. Ei nu sunt pregătiţi să admită că echilibrul şi armonia acelei sinteze erau în chip intrinsec precare. Dar ar fi pregătiţi, presupun, să admită că numai cu greu ne-am fi putut aştepta ca sinteza tomistă, odată realizată în practică, să fie acceptată în mod universal şi durabil. Mai mult, există, cred, în sinteza tomistă elemente inerente acesteia care o fac, într-un anumit sens, precară, şi care ajută la explicarea evoluţiei filosofiei în secolul al XIV-lea. Aş dori, acum, să ilustrez cele spuse.

Afirmaţia că cel mai important eveniment din filosofia medievală a fost descoperirea de către Christian West a operelor mai mult sau mai puţin complete ale lui Aristotel este o afirmaţie care ar putea fi, cred eu, susţinută. Când munca traducătorilor din secolul al XII-lea şi de la începutul secolului al XIII-lea a făcut ca gândirea lui Aristotel să fie accesibilă gânditorilor creştini din Europa de Vest, aceştia din

urmă au fost puși pentru întâia oară în fața a ceea ce le părea a fi un sistem filosofic rațional complet și cuprinzător care nu datora nimic nici revelației iudaice, nici celei creștine, de vreme ce era lucrarea unui filosof grec. Au fost siliți, prin urmare, să adopte față de ea o anumită atitudine: nu puteau s-o ignore pur și simplu. Am avut în vedere în volumul precedent unele dintre aceste atitudini, mergând de la ostilitate, mai mică sau mai mare, până la aclamare entuziastă și mai curând necritică. Atitudinea Sfântului Toma d'Aquino a fost una de acceptare critică: el a încercat să împace aristotelismul și creștinismul, desigur, nu doar pentru a îndepărta influența periculoasă a unui gânditor păgân sau pentru a-l face inofensiv, folosindu-l în scopuri „apologetice", dar și pentru că a crezut sincer că filosofia aristotelică era, în linii mari, adevărată. Dacă nu ar fi crezut acest lucru, nu ar fi adoptat poziții filosofice care au părut noi și suspecte în ochii multor contemporani. Însă ceea ce vreau să spun acum este că, adoptând o atitudine distinctă față de aristotelism, un gânditor al veacului al XIII-lea adopta, de fapt, o atitudine față de *filosofie*. Semnificația acestui fapt nu a fost întotdeauna înțeleasă de istorici. Privindu-i pe filosofii medievali, mai cu seamă pe cei din secolul al XIII-lea, ca pe niște susținători servili ai lui Aristotel, ei nu au văzut că aristotelismul însemna cu adevărat, la acea vreme, filosofia însăși. Deosebirile dintre teologie și filosofie fuseseră deja trasate, ce-i drept; dar abia apariția deplină a aristotelismului pe această scenă a fost ceea ce le-a arătat medievalilor, ca să zicem așa, puterea și anvergura filosofiei. Filosofia, sub forma aristotelismului, s-a înfățișat privirii lor ca fiind independentă de teologie nu numai în mod teoretic, ci și ca fapt istoric. Așa stând lucrurile, a adopta o atitudine față de aristotelism însemna, de fapt, a adopta o atitudine nu numai față de Aristotel, ca filosof diferit, spre exemplu, de Platon (despre care medievalii nu știau prea mult), ci mai curând față de filosofie ca disciplină autonomă. Dacă privim în această lumină diferitele atitudini adoptate față de Aristotel în veacul al XIII-lea, dobândim o înțelegere mult mai profundă a semnificației acestor diferențe.

(i) Când aristotelicienii „integrali" („averroiștii latini") au adoptat filosofia lui Aristotel cu entuziasm necritic și l-au aclamat pe acesta ca pe o culme a geniului omenesc, ei au intrat în conflict cu teologii. Aristotel susținea, de pildă, că lumea este necreată, în vreme ce teologia afirma că lumea are un început prin creația divină. Pe lângă aceasta, Aristotel, așa cum l-a interpretat Averroes, susținea că intelectul este unul în toți oamenii și tăgăduia nemurirea personală, în vreme ce teologia creștină o afirma. În fața acestor dificultăți evidente, aristotelicienii „integrali" de la Facultatea de Arte din Paris s-au străduit să impună ideea că funcția filosofiei este aceea de a reda în mod fidel doctrinele filosofilor. Prin urmare, nu era nicio contradicție în a spune în același timp că filosofia, reprezentată de Aristotel, propovăduia eternitatea

lumii și unicitatea sufletului omenesc, în vreme ce adevărul, reprezentat de teologie, afirma crearea lumii în timp și faptul că fiecare om posedă propriul său suflet individual și rațional.

Această pledoarie a aristotelicienilor „integrali" sau „averroiști", cum că ei reproduceau pur și simplu doctrinele lui Aristotel, adică procedau doar ca niște istorici, a fost tratată de teologi ca un pur subterfugiu. Însă, după cum am remarcat în volumul al doilea, este greu să vorbim cu certitudine despre ceea ce gândeau averroiștii. Dacă însă nu au avut altă intenție decât să redea opiniile gânditorilor din trecut, și dacă erau sinceri când afirmau adevărul revelației și teologiei creștine, s-ar părea că atitudinea lor trebuie să fi fost, mai mult sau mai puțin, aceasta. Filosofia reprezintă lucrarea rațiunii umane care reflectează asupra ordinii naturale. Rațiunea, personificată de Aristotel, ne spune că în cursul natural al evenimentelor timpul nu ar fi putut avea început și că intelectul ar fi unul, în mod firesc, în toți oamenii. Faptul că timpul nu a avut început ar fi, astfel, un adevăr filosofic; iar același lucru trebuie spus și despre monopsihism. Însă teologia, care se ocupă cu ordinea supranaturală, ne încredințează că Dumnezeu, prin puterea Sa divină, a creat lumea în timp și i-a dat, în chip miraculos, fiecărui individ propriul său suflet intelectual nemuritor. Aceasta nu înseamnă că ceva poate să fie și să nu fie adevărat în același timp: înseamnă mai curând că ar putea fi adevărat, dacă nu ar exista intervenția miraculoasă a lui Dumnezeu care garantează că nu este.

În ceea ce privește activitatea creativă, poziția este, de bună seamă, exact aceeași, fie că aristotelicienii „integrali" de la Facultatea de Arte din Paris redau, pur și simplu, învățătura lui Aristotel, așa cum o interpretau ei, fără referire la adevărul sau falsitatea acesteia, fie că o afirmau ca adevărată. Căci nu adăugau nimic sau, oricum, nu în mod intenționat, în niciunul dintre cele două cazuri. Gânditorii productivi și creativi erau filosofii Facultății de Teologie, în măsura în care se simțeau obligați să examineze critic aristotelismul și, dacă îl acceptau în linii mari, să-l regândească în mod critic. Însă ceea ce încerc să subliniez este mai curând următorul lucru: poziția adoptată de aristotelicienii „integrali" implica o separație radicală între teologie și filosofie. Dacă ar fi să luăm de bun ceea ce spuneau aceștia despre propria lor activitate, ei echivalau filosofia cu istoria, cu reproducerea opiniilor filosofilor anteriori. Filosofia înțeleasă în acest sens este, evident, independentă de teologie, căci teologia nu poate influența faptul că anumite opinii au fost susținute de anumiți filosofi. Dacă, pe de altă parte, teologii aveau dreptate să creadă că aristotelicienii „integrali" aveau într-adevăr intenția să afirme adevărul propozițiilor care contraziceau teologia, sau dacă aceste propoziții erau afirmate ca propoziții care ar fi fost adevărate dacă nu ar fi intervenit Dumnezeu, rezultă aceeași concluzie cu privire la independența totală

a filosofiei față de teologie. În măsura în care filosoful ar fi preocupat numai de cursul natural al evenimentelor, el ar fi îndreptățit să tragă concluzii care contrazic doctrina teologică, de vreme ce ar afirma, pur și simplu, cum ar fi stat lucrurile dacă ar fi prevalat cursul natural al evenimentelor. Teologia ne-ar putea spune că o concluzie la care a ajuns filosofia nu este conformă faptelor; dar teologul nu ar fi îndreptățit să spună că raționamentul filosofului e greșit numai pentru că acea concluzie la care a ajuns el este inacceptabilă din punct de vedere teologic. Putem afla de la teologie că acest curs natural al evenimentelor nu a fost urmat într-un anumit caz; dar acest lucru nu ar afecta întrebarea cu privire la care este cursul natural al evenimentelor sau care ar fi putut fi.

Este limpede că cele mai proeminente trăsături ale aristotelismului „integral" sau ale „averroismului" din veacul al XIII-lea au fost aderența servilă la Aristotel și metodele mai curând disperate, adoptate de susținătorii acestei doctrine pentru a-și adapta poziția la cerințele ortodoxiei teologice. Însă aristotelismul „integral" implica o separație netă între filosofie și teologie, precum și afirmarea independenței totale a celei dintâi. E drept că nu trebuie să punem un accent prea puternic pe această linie de gândire. Separația dintre filosofie și teologie, implicită în ockhamismul secolului al XIV-lea, nu a derivat din „averroismul" secolului al XIII-lea. Însă apariția pe scenă a sistemului aristotelic în veacul al XIII-lea a fost factorul care a făcut cu putință luarea atentă în considerație a problemei sintezei sau separării, tocmai pentru că a condus la ivirea a ceva care putea fi ori sintetizat, ori separat.

(ii) Sfântul Toma d'Aquino a recunoscut distincția dintre filosofie și teologie, cu privire deopotrivă la metodă și la subiectul avut în vedere. Așa cum am arătat în volumul anterior, el a luat în serios această distincție. Cu toate că teologia ne spune că lumea nu a existat dintotdeauna, ci a avut un început, niciun filosof, potrivit Sfântului Toma, nu a demonstrat vreodată în mod corespunzător acest lucru. Nu sunt valide nici pretinsele dovezi ale eternității lumii, dar nici pretinsele dovezi ale afirmației că lumea nu a existat dintotdeauna. Cu alte cuvinte, filosofia nu a reușit să răspundă la întrebarea dacă lumea a fost sau nu creată dintotdeauna, deși revelația ne dă un răspuns la această întrebare. Iată un exemplu al adevăratei deosebiri care există între filosofie și teologie. Pe de altă parte, Sfântul Toma nu credea, de bună seamă, că filosoful ar putea ajunge, printr-un raționament valid, la vreo concluzie incompatibilă cu teologia creștină. Dacă un filosof ajunge la o concluzie care contrazice, explicit sau implicit, o dogmă creștină, e semn că premisele lui sunt false sau că raționamentul lui conține undeva o eroare. Cu alte cuvinte, teologia joacă rolul unei norme exterioare sau e ca un fel de indicator de direcție, avertizându-l pe filosof când acesta este pe punctul de a intra într-un *cul-de-sac* sau într-o fundătură. Însă filosoful nu trebuie

să încerce să substituie datele revelației cu premisele raționamentului filosofic. Nici nu poate să folosească în chip explicit dogma în argumentele sale. Căci filosofia este intrinsec autonomă.

În practică, filosoful care adopta o astfel de atitudine filosofa în lumina credinței, chiar dacă nu întrebuința credința în mod formal și explicit în filosofia lui. Menținerea acestei atitudini a fost înlesnită, în plus, de faptul că marii gânditori ai veacului al XIII-lea erau în primul rând teologi: erau teologi-filosofi. În același timp, odată ce filosofia a fost recunoscută ca disciplină intrinsec autonomă, era de așteptat ca ea să tindă, de-a lungul timpului, să meargă pe propriul ei drum, să-și scuture, ca să zicem așa, lanțurile și să respingă statutul de slujnică a teologiei. Și, într-adevăr, odată ce devenise un fapt normal ca filosofii să fie în primul rând, și chiar în mod exclusiv, filosofi, era firesc ca alianța filosofiei cu teologia să tindă să dispară. Mai mult, când filosofii nu mai credeau cu tărie în revelație, era de așteptat ca pozițiile teologiei și filosofiei să se inverseze și ca filosofia să tindă să-și subordoneze teologia, să incorporeze subiectul teologiei în filosofie sau chiar să excludă cu totul teologia. Aceste evoluții vor avea loc, într-adevăr, peste multă vreme; dar se poate spune, cel puțin fără a susține nimic absurd, că își au originea îndepărtată în apariția pe scenă a sistemului aristotelic la începutul veacului al XIII-lea.

Aceste observații nu sunt menite să constituie o evaluare a filosofiei aristotelice; ele se vor o interpretare istorică a cursului real al dezvoltării gândirii filosofice. Fără îndoială, sunt întrucâtva prea sumare și nu dau seamă de complexitatea evoluției filosofice. Odată ce filosofia fusese recunoscută ca disciplină autonomă, autocritica, proces care se va dovedi esențial pentru filosofie, și, în mod firesc, critica, pe măsură ce se dezvolta, au subminat fundamentele sintezei obținute în secolul al XIII-lea. Este unul dintre motivele pentru care am vorbit despre această sinteză ca fiind „precară". Orice s-ar putea gândi despre adevărul sau falsitatea metafizicii aristotelice, de pildă, nu era de așteptat ca gândirea filosofică să se oprească într-un punct anume: critica era, din punct de vedere practic, inevitabilă. Dar trebuie avut în vedere și un al doilea factor. Odată ce s-a ajuns la o sinteză teologico-filosofică în care cele două componente erau strâns împletite, iar termenii și noțiunile filosofice erau folosite pentru a exprima adevăruri teologice, a fost firesc ca unii gânditori să vadă pericolul în care se afla credința, de a deveni rațională, precum și faptul că teologia creștină ajunsese să fie excesiv contaminată de metafizica greacă și islamică. Asemenea cugete simțeau, poate, că era nevoie de o abordare mai curând mistică decât filosofică, având în vedere, mai ales, disputa școlilor asupra unor probleme de interes și semnificație mai degrabă teoretice decât primordial religioase. Această a doua linie de gândire a tins, de asemenea, să dizolve sinteza secolului al XIII-lea, deși abordarea era diferită

de cea a gânditorilor care s-au concentrat asupra problemelor filosofice și au subminat sinteza prin critica extinsă și cu bătaie lungă a pozițiilor filosofice caracteristice acestei sinteze. Vom vedea cum s-au manifestat ambele linii de gândire în veacul al XIV-lea.

(iii) Să ne întoarcem către un alt domeniu, și anume acela al vieții și gândirii politice. Ar fi absurd să sugerăm că armonia și echilibrul dintre puterea ecleziastică și cea civilă au fost, în Evul Mediu, mai mult decât precare: nu este nevoie de o cunoaștere profundă a istoriei medievale ca să-ți dai seama de controversele care aveau loc în mod constant între papă și împărat, precum și de certurile dintre papi și regi. Secolul al XIII-lea a fost însuflețit de aceste dispute, mai ales de acelea dintre împăratul Frederic al II-lea și Sfântul Scaun. Cu toate acestea, deși ambele părți aveau câteodată pretenții extravagante, certurile erau, ca să spunem așa, certuri de familie: ele au avut loc în acel cadru medieval al papalității și imperiului care și-a găsit o expresie teoretică în scrierile lui Dante. Mai mult, prin prisma teoriei politice susținute îndeobște, distincția dintre cele două puteri era recunoscută. Sfântul Toma d'Aquino, care, trăind la Paris, era preocupat mai mult de regate decât de imperiu, a recunoscut caracterul intrinsec autonom al suveranității laice, deși a recunoscut, de asemenea, în mod firesc, puterea indirectă a Bisericii în treburile lumești, care decurge din recunoașterea superiorității funcției supranaturale a Bisericii[1]. Dacă rămânem în planul teoriei, putem vorbi, prin urmare, despre echilibru sau armonie între cele două puteri în secolul al XIII-lea, cu condiția să nu trecem cu vederea faptul că în viața practică armonia nu era atât de evidentă. Este un fapt evident că acei papi care nutreau ambiții mărețe cu privire la puterea seculară nu au fost în stare să și le împlinească, în vreme ce împărații care voiau să procedeze după bunul lor plac, fără să dea nicio atenție Sfântului Scaun, nu au fost nici ei capabili să-și îndeplinească dorințele. De ambele părți victoriile au fost temporare, iar nu de durată. A fost atins, prin urmare, un anumit echilibru, de o natură întrucâtva precară.

În același timp însă, regatele naționale începeau să se consolideze, iar puterea centralizată a monarhilor naționali a crescut treptat. Anglia nu fusese niciodată supusă, în niciun sens, practic, împăratului medieval. Mai mult, imperiul a fost o chestiune în primul rând germană; Franța, de pildă, era independentă; iar cursul luat de disputa dintre Bonifaciu al VIII-lea și Filip cel Frumos al Franței la sfârșitul veacului al XIII-lea a arătat destul de clar poziția Franței, atât în relație cu Sfântul Scaun, cât și cu imperiul. Această dezvoltare a regatelor naționale a însemnat apariția unui factor

---

[1] Folosirea expresiei „putere indirectă" implică o interpretare a doctrinei lui Toma.

care va distruge în cele din urmă echilibrul tradițional dintre papalitate și imperiu. În secolul al XIV-lea, asistăm la reflectarea în planul teoriei a tendinței crescânde a autorității civile de a-și afirma independența față de Biserică. Formarea statelor naționale puternice, care a devenit o trăsătură atât de pregnantă a Europei postmedievale, a început încă din Evul Mediu. Cu greu s-ar fi putut ele dezvolta așa cum au făcut-o fără centralizarea și consolidarea puterii în mâinile monarhilor locali; iar procesul acestei centralizări și consolidări a puterii nu a fost, fără îndoială, întârziat de umilința pe care a suferit-o papalitatea în secolul al XIV-lea prin „captivitatea babiloniană", când papii stăteau la Avignon (1305–1377), și prin calamitatea ulterioară a „Marii Schisme", care a început în 1378.

Teoria aristotelică a statului putea fi folosită, și chiar a fost, în cadrul oferit de schema celor două puteri, de un gânditor de secol XIII precum Sfântul Toma. Acest demers a înlesnit recunoașterea teoretică a statului în calitate de societate intrinsec autonomă, deși a trebuit să fie completat printr-o viziune creștină cu privire la țelul omului, la statutul și rolul Bisericii. Acest „adaos" nu a fost însă o simplă adăugire, o juxtapunere; căci a modificat profund, cel puțin prin implicațiile sale, viziunea greacă despre stat. Dimpotrivă, punând accentul pe aristotelism în teoria politică medievală, poziția statului a putut fi accentuată în așa fel încât să se inverseze, practic, concepția tipic medievală privitoare la relația adecvată dintre cele două puteri. Un exemplu al acestui demers, în secolul al XIV-lea, îl constituie teoria politică a lui Marsilius din Padova. Aceasta nu înseamnă că teoria lui Marsilius era îndatorată filosofiei aristotelice: era cu mult mai îndatorată, așa cum vom vedea mai târziu, reflecției asupra unor evenimente și situații istorice concrete. Înseamnă însă că teoria aristotelică a statului a fost o sabie cu două tăișuri; și nu numai că putea fi folosită, dar chiar a și fost, într-o manieră străină de mintea unui teolog-filosof ca d'Aquino. Utilizarea ei reprezenta, într-adevăr, dezvoltarea conștiinței publice; iar fazele utilizării ei exprimau fazele dezvoltării acestei conștiințe în evoluția concretă a istoriei.

2. Dacă secolul al XIII-lea a fost perioada gânditorilor creativi și originali, cel de-al XIV-lea poate fi numit, prin contrast, epoca școlilor. Dominicanii erau, în mod firesc, înclinați să adere la doctrinele Sfântului Toma d'Aquino: iar o serie de ordine date de diferitele organizații dominicane îi încurajau să procedeze astfel. Au apărut mai multe lucrări despre textele Sfântului Toma. Astfel, la cererea papei Ioan al XXII-lea, Joannes Dominici a compus o *Abbreviatio* sau un compendiu al lucrării *Summa theologica*, pe care l-a încheiat în 1331, în vreme ce un alt dominican, Benedict din Assignano (m. 1339), a scris o *Concordanță* în care a încercat să arate cum se armoniza doctrina din *Summa theologica* cu cea din comentariul Sfântului Toma la *Sentințe*. Apoi au fost comentatorii sau interpreții Sfântului Toma, dominicani precum Hervaeus Natalis

(m. 1323), care a scris o *Defensa doctrinae D. Thomae*, în care i-a atacat pe Henric din Gand, Duns Scotus și pe alții, sau Ioan din Neapole (m. 1330). Însă perioada care s-a remarcat prin realizări în acest domeniu nu a fost atât secolul al XIV-lea, cât secolul al XV-lea, cu Ioan Capreolus (cca 1380–1444). Capreolus a fost cel mai de seamă comentator al Sfântului Toma înainte de Cajetan (1468–1534).

Pe lângă tomiști mai erau și scotiștii, care alcătuiau o școală rivală celei dintâi, cu toate că Duns Scotus nu a fost, în secolul al XIV-lea, Doctorul oficial al franciscanilor, așa cum a fost Sfântul Toma Doctorul oficial al dominicanilor. Mai erau, pe lângă aceștia, și sihaștrii de la Sfântul Augustin, care urmau învățătura lui Aegidius Romanus. Henric din Gand a avut de asemenea discipoli, deși aceștia nu au format o școală compactă.

În secolul al XIV-lea, aceste grupuri, împreună cu acelea care mergeau, mai mult sau mai puțin, pe urmele altor gânditori de secol XIII, reprezentau *via antiqua*. Ele au trăit din gândirea secolului precedent. Dar în același timp s-a ivit și s-a răspândit în secolul al XIV-lea o nouă mișcare, legată pentru totdeauna de numele lui William din Ockham. Gânditorii acestei noi mișcări, *via moderna*, care avea, firește, tot farmecul „modernității", s-au opus realismului școlilor anterioare și au devenit cunoscuți ca „nominaliști". Această denumire nu este, în anumite privințe, foarte potrivită, de vreme ce William din Ockham, de pildă, nu a negat faptul că există concepte universale într-un anume sens; dar cuvântul este folosit de toată lumea și va continua, fără îndoială, să fie folosit. Ca atare, nu prea are sens să încercăm să-l schimbăm, deși o denumire mai bună ar fi „terminiști". Logicienii noii mișcări acordau o mare atenție statutului și funcției logice a termenilor. Este adevărat că s-au opus și au criticat cu tărie realismul filosofilor anteriori, mai cu seamă pe cel al lui Duns Scotus; însă ar fi o simplificare exagerată a antirealismului lor să spunem că acesta constă în a atribui universalitate doar „numelor" sau cuvintelor.

Descrierea ar fi însă total neadecvată dacă ne-am limita la afirmația că nominaliștii secolului al XIV-lea au atacat realismul filosofilor din secolul al XIII-lea. Mișcarea nominalistă a avut o semnificație și o importanță care nu pot fi exprimate în mod corespunzător prin referirea la o controversă anume. Ea a constituit icul vârât între teologie și filosofie, care a rupt în două sinteza obținută în veacul al XIII-lea. Spiritul nominalist, dacă putem spune astfel, era înclinat mai curând spre analiză decât spre sinteză și mai curând spre critică decât spre speculație. Prin analiza critică a ideilor și argumentelor metafizice ale predecesorilor, nominaliștii au lăsat credința suspendată în aer, fără niciun temei rațional (atât cât privește filosofia). O largă generalizare de acest tip are, desigur, defectele care însoțesc asemenea generalizări: nu se aplică

tuturor gânditorilor influențați de nominalism, însă indică rezultatul tendințelor extremiste ale mișcării.

Cu greu poate filosofia să trăiască fără spirit analitic și critic: în orice caz, analiza critică este unul dintre „momentele" gândirii filosofice și este firesc ca ea să urmeze unei perioade de sinteză constructivă. Așa cum am văzut, spiritul a fost prezent, într-o anumită măsură, în gândirea lui Duns Scotus, care a susținut, de pildă, că dovezile nemuririi sufletului nu sunt cu totul concludente și că o serie de atribute divine despre care s-a pretins adesea că sunt demonstrabile nu pot fi cu adevărat demonstrate. Trebuie remarcat însă că Scotus era un metafizician și argumenta ca un metafizician. Este adevărat că era și un logician, asemenea altor metafizicieni medievali; dar nu odată cu el a început logicianul să ia locul metafizicianului: sistemul său aparține grupului sintezelor metafizice de secol XIII. În secolul al XIV-lea însă, se poate observa o schimbare. Metafizica, deși nu a fost abandonată, tinde să lase loc logicii, iar probleme care fuseseră tratate înainte ca probleme metafizice sunt tratate în primul rând ca probleme logice. Când William din Ockham abordează subiectul universaliilor, el pune accentul pe aspectele logice ale problemei, pe *suppositio* și pe *significatio terminorum*, mai curând decât pe cele ontologice. Ockham pare să fi fost convins de fidelitatea lui față de exigențele logicii aristotelice; și chiar s-ar putea spune că tocmai în numele logicii aristotelice, sau a ceea ce socotea el a fi logica aristotelică, a criticat Ockham metafizica unor predecesori ca Duns Scotus și Toma d'Aquino. Te poți dedica, desigur, studiului logicii fără să-ți pese de metafizică, iar unii logicieni de la Oxford, din veacul al XIV-lea, par să fi procedat astfel. Dar se poate merge și mai departe, criticând argumentele și dovezile metafizice în numele logicii, și asta este ceea ce a făcut Ockham. Așa cum vom vedea, el a subminat, în bună măsură, teologia naturală și psihologia metafizică a predecesorilor lui. După părerea sa, pretinsele dovezi sau demonstrații ale atributelor lui Dumnezeu sau ale spiritualității și nemuririi sufletului fie se bazează pe principii al căror adevăr nu este evident de la sine, fie duc la concluzii care nu decurg riguros din premisele relevante. Ockham a acceptat, într-adevăr, că unele argumente metafizice sunt „probabile"; dar tocmai acest lucru ilustrează tendința secolului al XIV-lea de a înlocui argumentele probabile cu demonstrații.

Această substituire a argumentelor probabile era legată, desigur, de tendința nominalistă de a pune sub semnul întrebării sau de a nega validitatea deducerii existenței unui lucru din existența altuia. Ockham a pus accentul pe caracterul primordial al intuiției lucrului individual existent. Prima întrebare care trebuie pusă, așadar, cu privire la existența unui lucru este dacă îl intuim ca existent. În cazul sufletului spiritual, de pildă, Ockham a negat că avem vreo asemenea intuiție. Se ridică atunci întrebarea

dacă putem dovedi cu certitudine existența sufletului spiritual pornind de la intuițiile pe care le avem. Ockham credea că acest lucru nu este posibil. Ce-i drept, el nu a făcut o analiză pur fenomenalistă a cauzalității: a folosit el însuși principiul în metafizică; dar „extremiștii" de mai târziu, precum Nicolas d'Autrecourt, au făcut o asemenea analiză. Rezultatul a fost că aceștia au pus sub semnul întrebării cunoașterea noastră referitoare la existența substanței materiale și, probabil, și la cea a sufletului spiritual. De fapt, nicio deducție logică a existenței unui lucru din existența altuia nu poate echivala cu o „demonstrație" sau cu o dovadă convingătoare. În felul acesta, întregul sistem metafizic al secolului al XIII-lea era discreditat.

Această critică temeinică a sistemelor metafizice precedente a creat, în mod evident, o breșă în sinteza teologiei cu filosofia, sinteză care fusese o caracteristică a acelor sisteme. Sfântul Toma, de pildă, deși a tratat argumentele filosofice pentru existența lui Dumnezeu în lucrări care erau numai în parte filosofice, deosebindu-se de cele teologice, era cu siguranță convins că pot fi aduse argumente metafizice valide pentru existența lui Dumnezeu. Aceste argumente țin de *praeambula fidei*, în sensul că acceptarea revelației divine presupune logic cunoașterea faptului că există un Dumnezeu care este capabil să se reveleze, cunoaștere ce poate fi dobândită făcând abstracție de teologie. Dar dacă, așa cum au crezut unii dintre filosofii veacului al XIV-lea, nu poate fi adusă nicio dovadă convingătoare sau demonstrație a existenței lui Dumnezeu, însăși existența lui Dumnezeu trebuie să fie exilată în sfera credinței. Decurg de aici două consecințe. Întâi de toate, teologia și filosofia tind să se despartă. Această consecință ar putea fi, de bună seamă, evitată dacă întreaga concepție a „dovezii" filosofice ar fi revizuită, dar dacă avem de ales între demonstrație și credință, și dacă demonstrabilitatea „preambulurilor" credinței este tăgăduită, cu greu poate fi evitată consecința. În al doilea rând, dacă problemele importante ale metafizicii tradiționale, care legau filosofia de teologie și religie, sunt surghiunite în sfera credinței, filosofia tinde să capete un caracter tot mai „laic". Această consecință nu a devenit evidentă odată cu Ockham însuși, de vreme ce el era teolog și filosof deopotrivă, dar a devenit mai clară odată cu alți gânditori de secol XIV, precum Nicolas d'Autrecourt, care aparținea Facultății de Arte.

A spune că un filosof de secol XIII ca Sfântul Toma s-a îndeletnicit cu „apologetica" ar fi neadevărat și anacronic. Cu toate acestea, deși nu s-a ocupat cu apologetica în același fel în care au făcut-o unii gânditori creștini de mai târziu, l-a preocupat cu siguranță relația dintre filosofie și revelație. Receptiv la curentele de gândire contemporane și la controversele timpului său, el nu era pregătit nici să respingă noua metafizică aristotelică în numele tradiției creștine, nici să dea curs reflecției filosofice fără să țină seama de însemnătatea ei pentru teologia creștină. A avut grijă să creeze

o sinteză între teologia dogmatică, pe de-o parte, şi filosofia sa, pe de altă parte, arătând legătura dintre cele două. Când ajungem însă la William din Ockham, în secolul al XIV-lea, constatăm o absenţă evidentă a oricărei preocupări pentru „apologetică". Aflăm, ce-i drept, un teolog care socotea că predecesorii săi puseseră în umbră adevărurile creştine sau le mascaseră sub o falsă metafizică; dar aflăm, de asemenea, un filosof care se mulţumea să-şi aplice principiile într-o manieră logică şi consecventă, fără a părea să-i pese de consecinţele lor asupra sintezei dintre teologie şi filosofie, sau poate fără să le realizeze. Adevărurile în care el credea, dar care, după părerea lui, nu pot fi dovedite filosofic, le exila în sfera credinţei. Atribuind sferei credinţei adevărul că există o Fiinţă în sens absolut, supremă, infinită, liberă, atotştiutoare şi atotputernică, el a rupt legătura dintre metafizică şi teologie, care fusese asigurată prin doctrina lui d'Aquino cu privire la acele *praeambula fidei* ce pot fi demonstrate. Făcând ca legea morală să depindă de libera alegere divină, el trimitea, fie că şi-a dat sau nu seama, la concluzia că fără revelaţie omul nu poate avea nici măcar cunoaşterea sigură a ordinii morale actuale stabilite de Dumnezeu. Cel mai bun lucru pe care l-ar putea face omul, lipsit de ajutorul revelaţiei, ar fi, pesemne, să reflecteze la trebuinţele naturii umane şi ale societăţii şi să asculte vocea raţiunii sale practice, chiar şi atunci când această voce nu reprezintă voinţa divină. Acest lucru ar implica posibilitatea existenţei a două etici, ordinea morală stabilită de Dumnezeu, dar care poate fi cunoscută numai prin revelaţie, şi o etică naturală şi non-teologică, provizorie şi de rang secund, concepută de raţiunea umană, fără revelaţie. Nu vreau să spun că Ockham a tras, de fapt, această concluzie din concepţia sa autoritaristă despre legea morală; dar ea se afla, cred, în mod implicit în acea concepţie. A face aceste observaţii nu înseamnă, de bună seamă, a face o afirmaţie nici în favoarea, nici împotriva validităţii argumentelor filosofice ale lui Ockham; dar este bine să atragem atenţia asupra lipsei sale de preocupări apologetice. El a fost teolog şi filosof, pamfletist politic şi ecleziastic; dar nu a fost un „apologet", nici măcar în sensul în care poate fi numit, în chip legitim, „apologet" d'Aquino, şi încă şi mai puţin în sensul modern al cuvântului.

Unii dintre filosofii veacului al XIV-lea s-au străduit să arunce o punte peste prăpastia ameninţătoare dintre teologie şi filosofie, extinzând teoria „iluminării" a lui Henric din Gand. Astfel, Hugolino din Orvieto (m. 1373), un sihastru de la Sf. Augustin, distingea între anumite grade ale iluminării şi susţinea că Aristotel, de pildă, a avut parte de o iluminare divină specială care l-a făcut capabil să ştie ceva despre Dumnezeu şi despre anumite atribute ale Lui. Alţii s-au întors însă spre mistică şi şi-au îndreptat atenţia asupra unei tratări speculative a relaţiei dintre lume şi Dumnezeu, în particular, a relaţiei dintre sufletul omenesc şi Dumnezeu. Această mişcare a misticii speculative, al cărei reprezentant principal a fost dominicanul

german Meister Eckhart, este departe de a fi fost, așa cum vom vedea mai târziu, o simplă reacție la certurile aride ale școlilor sau o fugă de scepticism către paradisul sigur al cucerniciei; cu toate acestea, a fost și ea o trăsătură a veacului al XIV-lea, destul de diferită însă de filosofia mai academică a universităților.

O trăsătură importantă a vieții universitare din veacul al XIV-lea, mai cu seamă la Paris, a fost dezvoltarea științei. Vom vorbi despre aceasta ceva mai încolo, deși nu se poate pretinde de la o istorie a filosofiei mai mult decât o tratare pe scurt a acestei teme. Dezvoltarea studiilor matematice și științifice de către unele personalități ale secolului al XIV-lea, precum Nicholas Oresme, Albert de Saxonia și Marsilius din Inghen, este asociată în general cu mișcarea ockhamistă; astfel, este privită ca o trăsătură a secolului al XIV-lea, prin contrast cu cel de-al XIII-lea. Există, desigur, ceva adevăr în această afirmație, nu atât pentru că William din Ockham ar fi arătat vreun interes anume pentru știința empirică sau pentru că savanții secolului al XIV-lea ar fi acceptat toate punctele de vedere ockhamiste, cât pentru faptul că filosofia ockhamistă va fi trebuit să înlesnească, prin însăși natura ei, dezvoltarea științei empirice. William din Ockham credea cu tărie în primatul intuiției, și anume în primatul intuiției lucrului individual: toată cunoașterea adevărată se întemeiază în mod fundamental pe cunoașterea intuitivă a existentelor individuale. Mai mult, singurul temei suficient pentru a afirma o relație cauzală între două fenomene este observarea unei succesiuni regulate. Aceste două teze tind să încurajeze de la sine observația empirică și o abordare nouă a problemelor științifice. Și constatăm, într-adevăr, că figurile cele mai însemnate în știința veacului al XIV-lea au fost asociate într-un fel sau altul, deși câteodată destul de vag, cu „calea modernă".

În același timp, nu suntem îndreptățiți să afirmăm fără rezerve că o rudimentară prețuire a științei fizicii a fost specifică veacului al XIV-lea, spre deosebire de cel de-al XIII-lea, sau că studiile științifice asociate cu mișcarea ockhamistă au fost strămoșii direcți ai științei renascentiste. Încă din secolul al XIII-lea a existat interes pentru traducerile latine ale lucrărilor științifice grecești și arabe și s-au făcut observații și experimente originale. Nu trebuie decât să ne gândim la oameni precum Albert cel Mare, Pierre de Maricourt și Roger Bacon. În veacul următor, critica teoriilor fizice ale lui Aristotel, însoțită de reflecție originală și chiar de experiment, a dus la producerea de noi explicații și ipoteze în fizică; iar investigațiile fizicienilor asociați cu mișcarea ockhamistă au trecut, în secolul al XV-lea, în nordul Italiei. Știința universităților din nordul Italiei i-a influențat, desigur, pe marii savanți ai Renașterii, precum Galileo; dar ar fi o greșeală să credem că munca lui Galileo nu a fost altceva decât o continuare a științei „ockhamiste", deși ar fi de asemenea o greșeală să credem că nu a fost influențată de aceasta. De pildă, Galileo a putut să ajungă la rezultatele lui numai printr-un

mod de a întrebuința matematica necunoscut în secolul al XIV-lea. Această întrebuințare a fost înlesnită, în vremea Renașterii, prin traducerea unor lucrări scrise de matematicieni și fizicieni greci; iar Galileo a fost stimulat să aplice matematica în rezolvarea unor probleme de mișcare și mecanică într-un mod pentru care savanții medievali nu posedau instrumentele necesare. Folosirea matematicii ca modalitate specială de a dezvălui natura realității fizice a dus la o transformare în știința fizicii. Vechea cale a observației bazate pe bun-simț a fost abandonată în favoarea unei abordări foarte diferite. Chiar dacă ar putea suna ciudat să spunem astfel, fizica a devenit mai puțin „empirică": a fost eliberată nu numai de teoriile fizice aristotelice, ci și de ideea de bun-simț aparținând unei metode de observație care tinsese să prevaleze printre fizicienii anteriori. Este adevărat că se poate observa o anumită continuitate între știința secolului al XIII-lea și cea a secolului al XIV-lea, sau între știința secolului al XIV-lea și cea a Renașterii, dar acest lucru nu schimbă faptul că în cea din urmă perioadă a avut loc o revoluție în știința fizicii.

3. Menționarea Renașterii din secolele XV–XVI mai evocă încă în unele minți ideea unei tranziții și deșteptări bruște și neașteptate, când cunoștințele și literatura lumii antice au devenit accesibile, când a început învățământul, când oamenii au început să gândească pe cont propriu după sclavia intelectuală a Evului Mediu, când inventarea presei a făcut în sfârșit cu putință larga răspândire a cărților, când descoperirea de noi pământuri a lărgit orizonturile oamenilor și a dat la iveală noi surse de înavuțire, și când odată cu descoperirea prafului de pușcă s-a pogorât asupra omenirii o binecuvântare neprețuită.

O asemenea perspectivă este, desigur, o exagerare considerabilă. În ceea ce privește, de pildă, recuperarea literaturii antice, aceasta a început cu sute de ani înaintea Renașterii italiene; iar cu privire la gândirea pe cont propriu, nu e nevoie de o cunoaștere foarte profundă a filosofiei medievale ca să ne dăm seama că a existat din plin gândire originală în Evul Mediu. Pe de altă parte, nu trebuie pus atât de mult accentul pe elementul de tranziție continuă, încât să rezulte de aici că Renașterea nu constituie o perioadă recognoscibilă în sine sau că realizările ei au fost neglijabile. Este o chestiune care ține de felul în care privim problema în lumina cunoștințelor noastre de astăzi despre Evul Mediu, precum și de corectarea impresiilor false despre Renaștere, iar nu de faptul că vocabula „Renaștere" ar fi doar un cuvânt care nu denotă nicio realitate. Voi spune mai multe despre aceasta ceva mai târziu; deocamdată aș vrea să mă limitez la câteva observații introductive asupra filosofiilor Renașterii.

Când privim spre filosofia medievală vedem, fără îndoială, diversitate; dar este o diversitate înlăuntrul unui tipar comun sau, cel puțin, o diversitate așezată pe un fundal comun și bine definit. A existat, desigur, gândire originală; cu toate acestea,

impresia cu care rămânem este aceea de efort comun, de ceea ce s-ar putea numi muncă de echipă. Filosofii veacului al XIII-lea și-au criticat unul altuia opiniile; însă au acceptat nu numai aceeași credință religioasă, ci și, în cea mai mare parte, aceleași principii metafizice. Căpătăm, astfel, impresia unei evoluții filosofice înfăptuite de oameni cu minți independente, dar care a fost, în același timp, o evoluție comună, la care filosofii individuali și-au adus câteva contribuții. Chiar și în secolul al XIV-lea *via moderna* a fost o mișcare atât de răspândită încât s-a dezvoltat de-a lungul timpului într-o „școală" mai mult sau mai puțin compactă, ocupându-și locul alături de tomism, scotism și augustinism.

Când privim însă spre filosofia Renașterii, ne întâmpină, la prima vedere, un ansamblu năucitor de filosofii. Găsim, de pildă, platonicieni, aristotelicieni de diferite tipuri, antiaristotelicieni, stoici, sceptici, eclectici și filosofi ai naturii. Ce-i drept, filosofiile pot fi grupate în diverse curente generale de gândire, deși este destul de dificil de știut cărui curent trebuie afiliat un anumit gânditor; dar impresia generală este una de individualism înfloritor. Iar această impresie este, în multe privințe, corectă. Prăbușirea treptată a cadrului societății medievale și slăbirea legăturilor dintre cei care ajutaseră la crearea unei perspective mai mult sau mai puțin comune, tranziția către noi forme ale societății, uneori despărțite între ele prin diferențe religioase, noile invenții și descoperiri, toate acestea au fost însoțite de un pronunțat individualism în reflecția filosofică. Plutea în aer sentimentul descoperirii, al aventurii; și se reflecta în filosofie. A spune acest lucru nu înseamnă a retracta ceea ce am spus deja, că ar fi nepotrivit să credem că Renașterea nu a avut rădăcini în trecut. A avut rădăcini în trecut și a cunoscut mai multe faze, așa cum vom vedea mai târziu; dar asta nu înseamnă că nu a luat ființă un nou spirit în perioada Renașterii, deși ar fi mai exact să spunem că un spirit care se manifestase, într-o oarecare măsură, la o dată anterioară a cunoscut o izbucnire de vitalitate la vremea Renașterii. De pildă, recuperarea literaturii clasice începuse cu mult mai devreme, în cadrul Evului Mediu, așa cum am remarcat deja; însă istoricii, subliniind pe bună dreptate acest fapt, au arătat, tot pe bună dreptate, că în ceea ce privește Renașterea important este nu atât că o serie de texte noi deveneau accesibile, cât că textele erau citite într-o lumină nouă. Era vorba de aprecierea textelor și a gândirii pe care o conțineau pentru ele însele, iar nu doar ca posibile surse de educație creștină sau anticreștină. Majoritatea gânditorilor, învățaților și savanților renascentiști erau, desigur, creștini; e bine să ne amintim și acest lucru. Cu toate acestea, revigorarea clasicismului, sau poate mai curând faza renascentistă a revigorării clasicismului, a dus la apariția pe prim-plan a unei concepții privind autonomia ființei umane sau a unei idei despre dezvoltarea personalității umane care, deși creștină în general, era mai „naturalistă" și mai puțin ascetică decât

concepția medievală. Iar această idee a favorizat dezvoltarea individualismului. Chiar și la autorii care erau creștini fervenți se poate desluși convingerea că începea o nouă epocă pentru om. Această convingere nu se datora doar studiilor clasice, desigur; se datora acelui complex de schimbări istorice care au avut loc în Renaștere.

Renașterea a fost perioada în care Marsilius Ficinus a tradus lucrările lui Platon și Plotin; iar în faza timpurie a acestei epoci, s-a încercat alcătuirea unei sinteze filosofice de inspirație platoniciană. Filosofii platonicieni erau, în cea mai mare parte, creștini; dar, în chip cât se poate de firesc, platonismul era privit ca fiind oarecum în antiteză cu aristotelismul. În același timp, un alt grup de umaniști, influențat de literatura clasică latină, a atacat logica aristotelică și abstracțiunile scolastice în numele bunului gust, al realismului și al simțului pentru expunerea concretă, retorică și literară. Prindea contur o nouă concepție despre educație, mai curând prin mijlocirea literaturii clasice decât prin cea a filosofiei abstracte. Scepticismul rafinat și umanist era reprezentat de Montaigne, în vreme ce Justus Lipsius a reînviat stoicismul, iar Pierre Gassendi, epicureismul. Aristotelicienii Renașterii, lăsându-i deoparte pe scolastici, erau, în același timp, divizați în averroiști, pe de-o parte, și cei care susțineau interpretarea lui Alexandru din Aphrodisias la Aristotel, pe de altă parte. Aceștia din urmă susțineau o interpretare a psihologiei lui Aristotel care ducea la negarea nemuririi umane, chiar și a nemuririi impersonale pe care o admiteau averroiștii. Pomponazzi, figura principală a acestui grup, a tras concluzia că omul are un țel moral pur terestru. În același timp, se declara un creștin credincios, fapt care l-a obligat să traseze o graniță fermă între adevărul teologic și cel filosofic.

Filosofiile care au luat forma unor revigorări ale gândirii clasice tindeau să-i obișnuiască pe oameni cu o concepție despre om care nu avea o legătură prea evidentă cu creștinismul și care era uneori de-a dreptul naturalistă, chiar dacă autorii acestor descrieri naturaliste ale omului erau în general creștini. Un proces de evoluție analog a avut loc în ceea ce privește filosofia naturii. În vreme ce anumite forme ale gândirii orientale nu prea încurajau studiul naturii, din pricina ideii că lumea fenomenală este iluzie sau simplă „aparență", filosofia creștină a încurajat într-un anumit sens investigarea naturii, sau cel puțin nu i-a pus nicio barieră teoretică, pentru că privea lumea materială nu numai ca pe ceva real, ci și ca pe o creație a lui Dumnezeu, fapt care o făcea, prin urmare, demnă de a fi studiată. În același timp, accentul pe care un teolog, filosof și sfânt creștin precum Bonaventura l-a pus pe orientarea religioasă a omului a dus la concentrarea firească asupra acelor aspecte ale lumii materiale care puteau fi privite, în chipul cel mai natural, nu numai ca manifestări ale lui Dumnezeu, ci și ca mijloace de a înălța mintea de la material la spiritual. Pe sfânt nu îl interesa neapărat să studieze lumea de dragul ei înseși: îl interesa mult mai mult să descopere în ea

oglinda divinității. Cu toate acestea, filosofia creștină, dincolo de acest aspect firesc către care își îndrepta atenția, nu a fost în mod radical ostilă studierii lumii; iar în cazul unor filosofi de secol XIII precum Sf. Albert cel Mare și Roger Bacon, avem de-a face cu o combinație între perspectiva spirituală și interesul pentru studiul empiric al naturii. În ceea ce privește secolul al XIV-lea, descoperim că acest interes pentru studiile științifice este în creștere, fiind asociat cu mișcarea ockhamistă și favorizat de fisura care a avut loc în sinteza de secol XIII dintre teologie și filosofie. Se pregătea drumul pentru o filosofie a naturii care, deși nu neapărat anticreștină, punea accentul pe natură ca totalitate inteligibilă guvernată de propriile-i legi imanente. Poate că ar fi mai bine să spunem că se pregătea treptat drumul pentru studiul științific al naturii, care avea să se răspândească de-a lungul timpului, deși abia într-o epocă ulterioară, sub numele de „filosofie naturală" sau „filosofie experimentală" și să devină conștient de sine ca disciplină distinctă sau set de discipline distinct, cu metode proprii. Însă la vremea Renașterii descoperim ivindu-se o serie de filosofii ale naturii care nu se încadrează în evoluția științei fizicii ca atare, căci au un pronunțat caracter speculativ, concretizat uneori în idei fanteziste și bizare. Aceste filosofii au variat de la gândirea creștină și apăsat platoniciană sau neoplatoniciană a unui Nicolaus Cusanus la cea panteistă a unui Giordano Bruno. Însă ele erau marcate de caracteristici comune, bunăoară de credința în natură ca sistem evolutiv infinit sau potențial infinit, și care era privit fie ca fiind infinitul creat, oglindind infinitul necreat și divin, fie ca fiind el însuși divin într-un anume sens. Dumnezeu nu era, desigur, tăgăduit; dar accentul se punea, în grade diferite la diverșii filosofi, pe natura însăși. Natura tindea să fie privită ca macrocosmos, iar omul ca microcosmos. Aceasta era, ce-i drept, o idee veche, datând din epoca greacă; dar reprezenta o schimbare de accent față de specificul perspectivei medievale. Cu alte cuvinte, era tendința de a privi natura ca pe un sistem autonom, chiar dacă nu era negată dependența naturii de Dumnezeu. Aspectele bizare și fantastice ale unora dintre aceste filosofii ar putea să ne facă intoleranți față de ele sau față de autorii lor; dar ele sunt importante prin aceea că au marcat apariția unei noi direcții de interes și pentru faptul că au format un fel de cadru mental în care studiul pur științific al naturii putea merge înainte. Într-adevăr, marile progrese aparținând fazei științifice a Renașterii s-au realizat pe fundalul acestor filosofii, care au fost strămoșii unor filosofii precum cele ale lui Spinoza sau Leibniz, mai curând decât pe fundalul ockhamismului de secol XIV. Nu rareori filosofii au anticipat speculativ ipoteze pe care fizicienii le-au verificat sau confirmat ulterior. Chiar și Newton, să ne amintim, se considera filosof.

Când ne întoarcem privirea spre savanții Renașterii, aflăm că îi interesa în primul rând cunoașterea de dragul cunoașterii. Dar în același timp, o caracteristică a unora

dintre gânditorii renascentiști a fost aceea de a pune accentul pe roadele practice ale cunoașterii. Noile dezvăluiri științifice și descoperirea lumii noi au sugerat, în chip firesc, un contrast între o cunoaștere a naturii dobândită prin studierea legilor ei, și care făcea cu putință folosirea naturii în beneficiul omului, și mai vechea disciplină abstractă care părea lipsită de utilitate practică. Studiul cauzelor finale nu duce nicăieri; studiul cauzelor eficiente te face capabil să controlezi natura și să extinzi dominația omului asupra naturii. Expresia arhicunoscută a acestei viziuni se află în scrierile lui Francis Bacon (m. 1626), care, deși încadrat adesea în „filosofia modernă", poate fi legitim încadrat în perioada Renașterii. (Distincțiile de acest fel țin, într-o anumită măsură, de opțiunea personală, desigur.) Ar fi o eroare să atribuim acest tip de atitudine marilor figuri ale științei; dar este o atitudine care a ajuns să domine în mare parte mentalitatea modernă. Poate fi detectată chiar și la unii gânditori politici ai Renașterii. Machiavelli (m. 1527), de pildă, neglijând în favoarea „realismului" probleme teoretice privind suveranitatea și natura statului, a scris *Principele* ca pe un text pentru prinții care voiau să știe cum să-și păstreze și să-și sporească puterea.

În cele din urmă, trebuie avute în vedere marile figuri ale științei, precum Kepler sau Galileo, care au pus temeliile științei clasice a epocii moderne, știința newtoniană, cum este adesea cunoscută. Dacă prima fază a Renașterii a fost cea a umanismului italian, ultima a fost cea a dezvoltării științei moderne. Această evoluție a ajuns să exercite o influență profundă nu numai asupra filosofiei, ci și asupra mentalității moderne în general. Însă despre această influență va fi mai potrivit să vorbim în alte volume.

4. Martin Luther s-a situat pe o poziție puternic antiaristotelică și antiscolastică; însă Melanchthon, cel mai de seamă discipol și tovarăș al său, a fost un umanist care a introdus în protestantismul luteran un aristotelism umanist pus în slujba religiei. Reformatorii erau, în chip firesc, mult mai preocupați de religie și teologie decât de filosofie; și nu prea era de așteptat ca oameni precum Luther și Calvin să aibă prea multă simpatie pentru atitudinea predominant estetică a umaniștilor, chiar dacă protestantismul a subliniat necesitatea educației și a trebuit să cadă de acord cu umanismul în domeniul educației.

Cu toate acestea, deși umanismul, o mișcare defavorabilă scolasticii, a început în Italia catolică, și chiar dacă cele mai mari figuri ale umanismului din Europa de Nord, Erasmus, mai presus de toți, dar și oameni ca Thomas More, în Anglia, erau catolici, perioada târzie a Renașterii a fost martora unei revigorări a scolasticii, pe care am tratat-o pe scurt în volumul de față. Centrul acestei revigorări a fost, în chip semnificativ, Spania, o țară care nu a fost foarte afectată nici de revoltele și diviziunile religioase ce au îndurerat atât de mult Europa și nici, ce-i drept, de filosofia Renașterii. Revigorarea

a venit la sfârșitul veacului al XV-lea, cu Tommaso de Vio (m. 1534), cunoscut sub numele de Cajetan, cu De Sylvestris (m. 1520) și cu alții; iar în secolul al XVI-lea, găsim două grupuri principale: grupul dominican, reprezentat de scriitori precum Francisco de Vitoria (m. 1546), Dominic Soto (m. 1560), Melchior Cano (m. 1566) și Dominic Báñez (m. 1640), și grupul iezuit, reprezentat, de pildă, de Toletus (m. 1596), Molina (m. 1600), Bellarmine (m. 1621) și Suárez (m. 1617). Cel mai important dintre acești scolastici târzii este probabil Suárez, a cărui filosofie o voi discuta mai pe larg decât pe a celorlalți.

Temele tratate de scolasticii Renașterii au fost în cea mai mare parte acele teme și probleme trasate deja de scolastica medievală precedentă; iar dacă cercetăm vastele lucrări ale lui Suárez, găsim din plin dovezi că el cunoștea foarte bine filosofiile anterioare. Apariția protestantismului i-a determinat, în chip firesc, pe teologii scolastici să discute probleme teologice relevante care aveau repercusiuni în domeniul filosofiei; însă scolasticii nu au fost influențați foarte mult de filosofiile specific renascentiste. Un gânditor ca Suárez se aseamănă mai mult cu filosofii-teologi ai veacului al XIII-lea decât cu intelectualii independenți ai Renașterii. Totuși, așa cum vom vedea mai târziu, mișcările contemporane l-au influențat pe Suárez în cel puțin două moduri. În primul rând, în *Disputationes Metaphysicae* a abandonat vechea metodă filosofică a comentariului pe text în favoarea unei discuții cursive, într-un stil mai modern, chiar dacă, trebuie s-o spunem, întrucâtva prolix. Filosofia a început să fie abordată în tratate separate, iar nu în lucrări precumpănitor sau extins teologice. În al doilea rând, apariția statelor naționale se reflecta într-o nouă dezvoltare a teoriei politice și a filosofiei dreptului, cu un caracter mult mai temeinic decât tot ceea ce fusese produs de scolastica medievală. În această ordine de idei, este firesc să ne gândim la studiul dreptului internațional întreprins de dominicanul Francisco de Vitoria și la tratatul de drept al lui Suárez.

PARTEA ÎNTÂI

SECOLUL AL XIV-LEA

CAPITOLUL II

DURANDUS ȘI PETRUS AUREOLI

Iacob din Metz – Durandus – Petrus Aureoli – Henric din Harclay – Relația acestor gânditori cu ockhamismul

1. SUNTEM înclinați să credem, în chip firesc, că toți teologii și filosofii ordinului dominican de la sfârșitul Evului Mediu au urmat învățătura Sfântului Toma d'Aquino. În 1279, Consiliul canonicilor din Paris a interzis celor care nu au îmbrățișat tomismul să-l condamne, iar în 1286 același Consiliu a decretat că non-tomiștii trebuie înlăturați din funcțiile lor. În veacurile următoare, Consiliile de la Saragossa (1309) și de la Metz (1313) au făcut obligatorie acceptarea învățăturii Sfântului Toma (care nu a fost canonizat până în 1323). Însă, aceste decrete nu au reușit să-i facă pe toți dominicanii să se conformeze. Neluându-l în calcul pe Meister Eckhart, a cărui filosofie va fi discutată în capitolul despre mistica speculativă, poate fi menționat printre disidenți Iacob din Metz, deși cele două comentarii ale sale la *Sentințele* lui Petrus Lombardus, care par a fi fost compuse unul înainte de 1295, iar celălalt în 1302, au antedatat impunerea oficială a tomismului asupra membrilor ordinului.

Iacob din Metz nu a fost un antitomist în sensul că s-ar fi opus învățăturii Sfântului Toma, în general; nici nu a fost un revoluționar în filosofie; însă nu a ezitat, atunci când a crezut de cuviință, să se abată de la învățătura Sfântului Toma și să o pună sub semnul întrebării. De pildă, nu a acceptat viziunea tomistă a materiei ca principiu al individuației. Forma este cea care dă unitate substanței și astfel o constituie; și trebuie, prin urmare, să recunoaștem forma ca principiu al individuației, de vreme ce individualitatea presupune substanțialitate. Iacob din Metz pare să fi fost influențat de gânditori precum Henric din Gand și Pierre d'Auvergne. Astfel, el a dezvoltat ideea lui Henric despre „modurile de a fi" (*modi essendi*). Există trei moduri de a fi: al substanței, al accidentului real (cantitate și calitate) și al relației. Modurile sunt distincte unul de altul; însă nu sunt lucruri care, împreună cu temeiurile lor, alcătuiesc existențe compuse. Astfel, relația este un mod de a fi care face legătura între o substanță sau un accident absolut și termenul relației: nu este ea însăși un lucru. Cele mai multe relații, ca asemănarea, de pildă, sau egalitatea, sunt mentale: relația cauzală este singura relație „reală", independentă de gândirea noastră. Iacob a fost un

fel de eclectic; iar abaterile sale de la învăţătura Sfântului Toma au provocat critica şi reproşurile ieşite de sub condeiul lui Hervé Nédellec[1], un dominican care a publicat un *Correctorium fratris Jacobi Metensis.*

2. Durandus (Durand de Saint-Pourçain) a fost în mult mai mare măsură decât Iacob din Metz un *enfant terrible.* Născut între 1270 şi 1275, a intrat în ordinul dominican şi şi-a făcut studiile la Paris, unde se presupune că a asistat la cursurile lui Iacob din Metz. La începutul celei dintâi ediţii a comentariului său la *Sentinţe,* a formulat principiul potrivit căruia procedeul corect de a vorbi sau scrie despre lucruri care nu afectează Credinţa este acela de a te baza mai degrabă pe raţiune decât pe autoritatea unui Doctor oarecare, oricât de renumit sau de important ar fi acesta. Înarmat cu acest principiu, Durandus a mers înainte pe drumul lui, spre indignarea colegilor săi dominicani. A publicat apoi o a doua ediţie a comentariului său, omiţând afirmaţiile supărătoare; dar aceasta nu a adus niciun câştig, căci prima ediţie a continuat să circule. Consiliul Dominican de la Metz i-a condamnat opiniile stranii în 1313, iar în 1314 o comisie prezidată de Hervé Nédellec a dezaprobat 91 de afirmaţii din cea dintâi ediţie a comentariului lui Durandus. Acesta din urmă, care era în acea vreme conferenţiar la Curtea papală de la Avignon, s-a apărat în ale sale *Excusationes*; însă Hervé Nédellec a continuat atacul în *Reprobationes excusationum Durandi,* criticând apoi şi activitatea didactică a lui Durandus de la Avignon. În 1316, Consiliul General Dominican de la Montpellier, socotind că trebuie adus un „remediu" pentru această stare de lucruri strigătoare la cer, a redactat o listă cu 235 de puncte cu privire la care Durandus se abătuse de la învăţătura Sfântului Toma. În 1317, Durandus a devenit Episcop de Limoux, fiind transferat la Puy, în 1318, şi în cele din urmă la Meaux, în 1326. Puterea fiindu-i sporită prin statutul său episcopal, a publicat, cândva după 1317, o a treia ediţie a comentariului său la *Sentinţe,* în care a revenit, în parte, la părerile pe care le retractase odinioară. Se poate presupune cu destul temei că a continuat să-şi susţină mereu teoriile aflate în dispută. De fapt, deşi a dat dovadă de un spirit independent în abordarea învăţăturii Sfântului Toma, Durandus nu a fost un revoluţionar. A fost influenţat de doctrina lui Henric din Gand, de pildă, în vreme ce în anumite privinţe vorbea ca un augustinian. În 1326, când era Episcop de Meaux, a fost membru al comisiei care a criticat 51 de afirmaţii din comentariul lui William din Ockham la *Sentinţe.* A murit în 1332.

Una dintre opiniile lui Durandus care i-a deranjat pe criticii lui era cea referitoare la relaţii. Pentru Durandus, ca şi pentru Iacob din Metz, relaţia este un *modus essendi,*

---

[1] Adică Hervaeus Natalis, care a devenit maestru general al dominicanilor în 1318.

un mod de a fi. Aşa cum am văzut, Henric din Gand deosebise trei moduri de a fi: al substanţei, al unui accident absolut (cantitate şi calitate) inerent unei substanţe şi al relaţiei. O relaţie era, potrivit lui Henric, un fel de tendinţă internă a unui existent către un alt existent. În ceea ce priveşte existenţa reală a unei relaţii, aceasta este reductibilă la existenţa unei substanţe sau a unui accident real; iar categoriile aristotelice trebuie privite ca incluzând substanţa, cantitatea, calitatea, relaţia şi cele şase subdiviziuni ale relaţiei. Această doctrină a celor trei moduri fundamentale de a fi a fost adoptată de Iacob din Metz şi de Durandus. De vreme ce modurile de a fi sunt cu adevărat distincte, rezultă că relaţia este cu adevărat distinctă de temeiul ei. Pe de altă parte, de vreme ce relaţia este pur şi simplu temeiul sau subiectul în raportarea lui la altceva[1], ea nu poate fi, propriu-zis, un „lucru" sau o „creatură"; cel puţin, nu poate intra în compunere cu temeiul ei[2]. Există o relaţie reală numai atunci când un existent raportat la altul posedă o necesitate internă, obiectivă pentru această raportare. Aceasta înseamnă că există o relaţie reală, în ceea ce priveşte creaturile, numai când există dependenţă reală; rezultă, aşadar, că relaţia cauzală este singura relaţie reală în creaturi[3]. Asemănarea, egalitatea şi toate celelalte relaţii, cu excepţia relaţiei cauzale, sunt pur conceptuale; ele nu sunt relaţii reale.

Durandus a aplicat această doctrină cunoaşterii. Actul cunoaşterii nu este un accident absolut care există în suflet, aşa cum credea Sfântul Toma; este un *modus essendi* care nu adaugă nimic intelectului şi nici nu îl apropie de perfecţiune. „Trebuie spus că senzaţia şi înţelegerea nu presupun adăugarea la simţ şi la intelect a nimic real care să intre în compunere cu ele."[4] În realitate, senzaţia şi înţelegerea sunt acte imanente identice cu intelectul şi cu simţul. De ce a susţinut Durandus acest lucru? Întrucât socotea că afirmaţia potrivit căreia sufletul, atunci când intră în relaţie cognitivă cu un obiect, primeşte accidente prin adaos trimite la concluzia că un obiect exterior poate acţiona asupra unui principiu spiritual, sau un obiect neanimat asupra unui subiect viu, punct de vedere pe care el îl numeşte „ridicol". În această privinţă, gândirea lui Durandus este în chip vădit de inspiraţie augustiniană. De pildă, unul dintre motivele pentru care a susţinut Sfântul Augustin că senzaţia este, în mod exclusiv, un act al sufletului a fost faptul că un lucru material nu poate acţiona asupra sufletului.

---

[1] Relaţia este un *modus essendi ad aliud, qui est ipse respectus relationis.* 1 *Sent.* (A), 33, 1.

[2] *Relatio est alia res a suo fundamento, et tamen non facit compositionem. Ibid.*

[3] *Relata realia ex natura sui fundamenti habent inter se necessariam coexigentiam ratione fundamenti. Ibid.* (A), 31, 1. *In creaturis realis relatio requirit dependentiam in relato. Ibid.* (A), 30, 2.

[4] *Quaestio de natura cognitionis* (ed. J. Koch), p. 18.

Obiectul este o *conditio sine qua non*, dar nu o cauză a cunoașterii; intelectul însuși este cauza.

Din această teorie a cunoașterii ca relație, Durandus a tras concluzia că ne putem dispensa de întregul aparat al speciilor cognitive, în sens de forme accidentale. Rezultă, de asemenea, că nu este necesar să fie postulat un intelect activ care să abstragă aceste *specii*. În același fel, Durandus a scăpat de „stări" în intelect și voință, urmând tradiția augustiniană și tăgăduind orice distincție reală între intelect și voință.

Principalul motiv pentru care Durandus a avut necazuri cu doctrina sa referitoare la relații a fost aplicarea ei la dogma Treimii. În prima ediție a comentariului său la *Sentințe*[1], a afirmat că există o deosebire reală între esența sau natura divină și relațiile sau Persoanele divine, deși în cel de-al doilea pasaj al scrierii la care ne referim vorbește cu o oarecare ezitare. Această opinie a fost condamnată de comisia din 1314 ca fiind „cu totul eretică". Durandus a încercat să-și explice în alt mod afirmațiile, însă Hervé Nédellec a atras atenția spre cuvintele lui întocmai așa cum fuseseră scrise. În *Quodlibet*-ul de la Avignon, el a admis că nu se poate vorbi propriu-zis despre o distincție reală între natura divină și relațiile divine interne: cele din urmă sunt *modi essendi vel habendi essentiam divinam*, iar distincția este numai *secundum quid*. Un nou atac al lui Hervé Nédellec a urmat acestei modificări, iar Durandus, în ediția finală a comentariului, a propus o altă perspectivă[2]. Există, spune el, trei teorii posibile. Cea dintâi susține că esența și relația, deși nu sunt două, diferă prin aceea că nu sunt totuna în chip „adecvat și convertibil". Cea de a doua, că esența și relația diferă ca lucru și ca „mod de a poseda lucrul". Aceasta era concepția lui Henric din Gand, Iacob din Metz și, altădată, a lui Durandus însuși. Potrivit celei de a treia, esența și relația sunt diferite *formaliter ex natura rei*, cu toate că sunt exact același lucru. Durandus adoptă această a treia perspectivă, cea a lui Scotus, deși adaugă că nu înțelege ce înseamnă *formaliter* decât dacă această perspectivă le cuprinde pe celelalte două. Pe prima o include, prin aceea că esența și relația, deși sunt același lucru, nu sunt același lucru în chip „adecvat și convertibil". O include și pe cea de a doua, și anume că esența și relația diferă ca *res et modus habendi rem*. Cu alte cuvinte, opinia lui Durandus nu a suferit o schimbare prea surprinzătoare.

S-a spus că Durandus a fost un conceptualist pur cu privire la universalii și că a contribuit astfel la pregătirea căii pentru ockhamism. Însă acum este limpede că nu a negat faptul că există în lucruri un temei real pentru conceptul universal. A susținut,

---

[1] 1 *Sent.* (A), 13, 1, și 33, 1.

[2] 1 *Ibid.* (C), 33, 1.

ce-i drept, că este „frivol să spunem că există universalitate în lucruri, căci universalitatea nu poate fi în lucruri, ci numai singularitatea"[1]; dar unitatea naturii, care este gândită de intelect ca fiind comună unei multitudini de obiecte, există în mod real în lucruri, chiar dacă nu ca un universal obiectiv. Universalitatea aparţine conceptelor, însă natura, concepută de intelect ca universal, există în mod real în lucrurile individuale.

Durandus a respins, de bună seamă, un număr considerabil de teorii pe care le susţinuse Sfântul Toma. Am văzut că a negat doctrina speciilor şi pe cea a stărilor sau dispoziţiilor, precum şi deosebirea reală dintre intelect şi voinţă. Mai mult, cu privire la nemurirea sufletului l-a urmat pe Scotus, spunând că aceasta nu este demonstrabilă; sau, cel puţin, că este greu de demonstrat într-o manieră riguroasă. Însă, aşa cum am amintit deja, nu a fost un revoluţionar, chiar dacă a fost un gânditor independent şi critic. Psihologia lui era în mare măsură augustiniană în caracter şi inspiraţie, în vreme ce doctrina lui despre relaţii era întemeiată şi ea pe cea a lui Henric din Gand. Iar cu privire la universalii, nu a respins poziţia susţinută de aristotelicienii medievali. Cu alte cuvinte, imaginea de odinioară a lui Durandus, ca predecesor apropiat al lui William din Ockham, a trebuit să fie abandonată, deşi este adevărat, desigur, că a folosit principiul economiei, cunoscut ca „briciul lui Ockham".

3. Petrus Aureoli (Pierre d'Auriole) a intrat în Ordinul Fraţilor Minori şi a studiat la Paris. După ce a ţinut prelegeri la Bologna (1312) şi Toulouse (1314), s-a întors la Paris, unde, în 1318, şi-a luat doctoratul în teologie. În 1321 a devenit Arhiepiscop de Aix-en-Provence. A murit la scurt timp după aceea, în ianuarie 1322. Prima sa lucrare filosofică a fost *Tractatus de principiis naturae*, neterminat, care se apleca asupra unor probleme de filosofia naturii. Lucrarea sa principală, un comentariu la *Sentinţele* lui Petrus Lombardus, a fost publicată în două ediţii succesive. Avem, de asemenea, lucrarea sa *Quodlibeta*.

Petrus Aureoli adoptă o atitudine fermă faţă de afirmaţia că orice lucru care există este, prin chiar faptul că există, un lucru individual. Vorbind despre disputa privitoare la principiul individuaţiei, el afirmă că în realitate nu e nimic de discutat, „de vreme ce orice lucru, prin chiar faptul că există, există ca lucru individual" (*singulariter est*)[2]. În schimb, dacă ceva este comun sau universal, sau poate fi predicat despre o pluralitate de obiecte, reiese, prin chiar acest fapt, că acel ceva este un concept. „De aceea, a căuta ceva prin care un obiect extramental devine individual înseamnă a nu căuta

---

[1] 2 *Sent.*, 3, 7, 8.

[2] *Ibid.*, 9, 3, 3, p. 114, a A. Paginaţia este dată conform ediţiei din 1596 (Roma).

nimic."[1] Căci este totuna cu a întreba cum se individualizează un universal extramental, când, de fapt, nu există un universal extramental care s-ar putea individualiza. Problema metafizică a individuației nu este, așadar, nicidecum o problemă. Nu există niciun universal în afara minții. Dar aceasta nu înseamnă că Dumnezeu nu poate crea un număr de indivizi de aceeași specie; iar noi știm, de fapt, că El a și făcut-o. Lucrurile materiale au forme, iar unele dintre aceste forme posedă o calitate pe care o numim „asemănare" (*similitudo*). Dacă se pune întrebarea ce fel de lucru (*quale quid*) este Socrate, răspunsul este că el e om: în Socrate și Platon, există o calitate a asemănării de așa natură încât, deși nu este nimic în Socrate care să fie în Platon, nu este nimic în Platon care să nu poată avea asemănare în Socrate. „Eu și cu tine nu suntem același; dar eu pot fi așa cum ești tu. Așadar, Filosoful spune că, generându-l pe Socrate, Callias generează o ființă similară."[2] Temeiul extramental al conceptului universal este această calitate a asemănării. Petrus Aureoli nu tăgăduiește, așadar, că există un temei obiectiv pentru conceptul universal: ceea ce tăgăduiește el este că ar fi vreo realitate comună care există extramental. În ceea ce privește formele imateriale, și acestea pot fi asemănătoare. Prin urmare, nu există niciun motiv pentru care diferiți îngeri să nu poată aparține aceleiași specii.

Când este activ, intelectul își asimilează această asemănare, iar când este pasiv îi este asimilat ei, și astfel concepe lucrul, adică produce un „concept obiectiv" (*conceptus obiectivus*). Acest concept este, desigur, intramental și, ca atare, este deosebit de lucru; însă, pe de altă parte, este lucrul așa cum e cunoscut. Astfel, Petrus Aureoli spune că, atunci când are loc asimilarea intelectuală, „lucrul primește imediat *esse apparens*". Dacă asimilarea este clară, lucrul va avea un *esse apparens* sau o existență fenomenală clară; dacă asimilarea este obscură, *esse apparens* va fi obscură. Această „aparență" este numai în intelect[3]. „Din faptul că un lucru produce o impresie imperfectă a sa în intelect ia naștere conceptul generic, prin care lucrul este conceput imperfect și indistinct, în vreme ce din faptul că același lucru produce o impresie perfectă a sa în intelect ia naștere conceptul diferenței (specifice), prin care lucrul este conceput în existența lui specifică și distinctă."[4] Diversitatea „obiectivă" a conceptelor este rezultatul diversității formale a impresiei pe care o face unul și același obiect asupra uneia și aceleiași minți. „Prin urmare, dacă întrebi în ce constă unitatea specifică a umanității, spun că ea constă în umanitate, nu în animalitate, dar în umanitate așa cum este ea

---

[1] 2 *Sent.*, 9, 3, 3, p. 114, a A. Paginația este dată conform ediției din 1596 (Roma).
[2] *Ibid.*, p. 115, a F.
[3] 2 *Sent.*, 3, 2, 4, p. 30, c F.
[4] *Ibid.*, p. 66, b D.

concepută. Şi, ca atare, este acelaşi lucru cu conceptul obiectiv de om. Însă această unitate există în potenţă şi în formă primară în lucrul extramental, în măsura în care acesta din urmă este capabil să producă în intelect o impresie perfectă, asemenea impresiei produse de un alt lucru."[1]

Orice lucru care există extramental este individual; şi este „mai nobil" să îl cunoşti în mod direct, în individualitatea lui unică, decât să îl cunoşti prin intermediul unui concept universal. Însă intelectul omenesc nu poate cuprinde lucrul în chip direct şi primar, în individualitatea lui incomunicabilă, deşi îl poate cunoaşte în mod secundar, prin mijlocirea imaginaţiei: în mod primar şi nemijlocit el sesizează forma lucrului material prin intermediul unui concept universal[2]. Însă din a spune că intelectul cunoaşte lucrul „prin intermediul unui concept universal" nu reiese că există o *species intelligibilis* în sensul tomist, care acţionează ca un *medium quo* al cunoaşterii. „Nicio formă reală nu trebuie postulată ca existând în mod subiectiv în intelect sau în imaginaţie[...] însă acea formă pe care suntem conştienţi că o privim atunci când cunoaştem trandafirul ca atare sau floarea ca atare nu este ceva real, imprimat în chip subiectiv în intelect sau în imaginaţie; nici nu este un lucru real subzistent; este lucrul însuşi, posedând *esse intentionale*[...]"[3] Petrus Aureoli se dispensează astfel de *species intelligibilis* ca *medium quo* al cunoaşterii şi insistă asupra faptului că intelectul cunoaşte lucrul însuşi, în mod direct. Acesta este unul dintre motivele pentru care Étienne Gilson este îndreptăţit să spună că Petrus Aureoli „nu acceptă nicio altă realitate decât pe aceea a obiectului cognoscibil" şi că soluţia lui nu constă în a elimina *species intelligibilis* în favoarea conceptului, ci în a suprima chiar şi conceptul[4]. Pe de altă parte, lucrul care este cunoscut, adică obiectul cunoaşterii, este lucrul extramental posedând *esse intentionale* sau *esse apparens*; şi dobândeşte acest *esse intentionale* prin „concepţie" (*conceptio*). Lucrul ce posedă *esse intentionale* este, astfel, conceptul (şi anume „conceptul obiectiv", spre deosebire de „conceptul subiectiv" sau de actul psihologic ca atare); astfel, conceptul devine obiectul cunoaşterii. „Orice înţelegere cere plasarea unui lucru în *esse intentionali*", şi aceasta este *forma specularis*[5]. „Despre lucrul situat în *esse apparenti* se spune că este conceput prin actul intelectului; într-adevăr, este conceptul intelectual; dar un concept rămâne în interiorul celui care îl concepe, şi este cel care concepe (şi căruia îşi datorează fiinţa). Prin urmare, lucrul, ca unul

---

1 2 *Sent.*, 9, 2, 3, p. 109, b A B.
2 *Ibid.*, 11, 4, 2, pp. 142–5.
3 1 *Sent.*, 9, 1, p. 319, a B.
4 *La philosophie au moyen âge*, p. 632.
5 *Sent.*, 9, I, p. 320, a B.

care apare, depinde efectiv de actul intelectului, deopotrivă în ce privește producerea și în ce privește conținutul."[1] Dr. B. Geyer este îndreptățit să spună, atunci, că „potrivit lui Aureoli, *species, forma specularis*, nu mai este, astfel, *medium quo* al cunoașterii, ca la Toma d'Aquino, ci obiectul ei nemijlocit"[2]. Însă chiar dacă Petrus Aureoli vorbește uneori ca și cum ar voi să susțină o formă de idealism subiectiv, el insistă, de pildă, asupra faptului că „sănătatea, așa cum este concepută de intelect, și sănătatea, așa cum este prezentă extramental, sunt unul și același lucru în realitate (*realiter*), deși sunt diferite ca mod de a fi, de vreme ce în minte sănătatea are *esse apparens et intentionale*, iar extramental, în corp, are *esse existens et reale*[...] Ele sunt diferite ca mod de a fi (*in modo essendi*), deși sunt unul și același lucru"[3]. „Așadar, este limpede că lucrurile însele sunt concepute de minte, și că ceea ce intuim nu este o altă *forma specularis*, ci lucrul însuși, ca ceva ce are *esse apparens*; iar acesta este conceptul mental sau ideea obiectivă (*notitia obiectiva*)."[4]

Cunoașterea, pentru Petrus Aureoli, este înrădăcinată în perceperea concretului, a lucrurilor care există în realitate. Însă un lucru, așa cum este cunoscut, este lucrul având *esse apparens et intentionale*; este conceptul. Potrivit gradului de claritate a cunoașterii lucrului, ia naștere un concept generic sau specific. Genurile și speciile, socotite universalii, nu există însă extramental și trebuie privite ca „născociri" ale minții. Petrus Aureoli poate fi, astfel, numit „conceptualist" în măsura în care respinge orice existență extramentală în ce privește universaliile; însă nu poate fi numit pe drept cuvânt „nominalist", dacă „nominalismul" presupune o negare a asemănării obiective a naturilor. Aceasta nu înseamnă însă că el nu vorbește, din când în când, într-o manieră ambiguă și chiar inconsecventă. Se poate spune că ideea lui de logică favorizează nominalismul prin aceea că logicianul are de a face cu cuvintele (*voces*). „Prin urmare, logicianul le are în vedere („intențiile secunde") nu ca *entia rationis*, căci este treaba metafizicianului să decidă cu privire la ființa reală și ființa conceptuală, ci în măsura în care sunt reduse la vorbire[...]"[5] Însă deși doctrina potrivit căreia logica se ocupă cu cuvintele (*voces*) pare a fi, în sine, de partea nominalismului, Petrus Aureoli adaugă că logicianul se ocupă cu cuvintele ce exprimă concepte. „Cuvântul, la fel ca și conceptul (*ut expressiva conceptus*), este subiectul pe care îl tratează logica."[6] În

---

1 *Sent.*, 9, 1.
2 *Die patristische und scholastische Philosophie*, p. 526.
3 1 *Sent.*, 9, 1, p. 321, a D E.
4 *Ibid.*, p. 321, b B.
5 1 *Sent.*, 23, 2, p. 539, a F–b A.
6 *Prologus in Sent.*, 5, p. 66, a D.

logica sa, spune Petrus Aureoli, Aristotel dă mereu de înţeles că are în vedere cuvintele în calitate de expresii ale conceptelor[1]. Mai mult, vorbirea, care exprimă concepte, este subiectul adevărului şi al falsităţii: este semnul adevărului şi al falsităţii (*voces enim significant verum vel falsum in ordine ad conceptum*)[2]. Logica lui Petrus Aureoli ne poate duce cu gândul la teoria lui *suppositio*, aşa cum s-a format în logica terministă; însă el nu a fost un „nominalist" în metafizică. E adevărat că a pus accentul mai curând pe asemănarea calitativă a lucrurilor decât pe asemănarea de natură sau de esenţă; dar nu pare să fi negat asemănarea de esenţă ca temei al conceptului specific: mai degrabă a presupus-o.

Am văzut că, pentru Petrus Aureoli, cunoaşterea conceptuală este mai curând a lucrului extramental, în asemănarea lui cu alte lucruri, decât a lucrului luat strict, ca individual. Însă este mai bine, insistă el, să cunoşti lucrul individual în individualitatea lui decât să-l cunoşti prin intermediul unui concept universal. Dacă intelectul uman, în starea lui actuală, cunoaşte lucrurile mai curând *per modum abstractum et universalem* decât strict în individualitatea lor, aceasta este o imperfecţiune. Lucrul individual poate produce o impresie asupra simţurilor în aşa fel încât să avem cunoaştere prin simţuri sau intuiţie a lucrului individual ca individual; însă lucrul material nu poate face o impresie de acest fel asupra intelectului imaterial; forma lui este cunoscută în mod abstract de intelect, care nu poate ajunge direct şi nemijlocit la lucrul individual ca individual. Dar aceasta nu schimbă faptul că o intuiţie sau o cunoaştere intelectuală a lucrului individual ca individual ar fi mai aproape de perfecţiune decât cunoaşterea abstractă şi universală. „Căci cunoaşterea care ajunge la lucru întocmai cum există lucrul este mai aproape de perfecţiune decât cunoaşterea care ajunge la lucru într-un fel în care lucrul nu există. Dar este limpede că un lucru universal nu există decât în lucruri individuale şi prin lucruri individuale, aşa cum spune Filosoful, contrazicându-l pe Platon, în cea de a şaptea carte a *Metafizicii*[...] Este foarte clar că ştiinţa, care surprinde esenţe (*quidditates*), nu surprinde lucrurile întocmai cum există ele[...] însă cunoaşterea acestui individ anume este cunoaştere a lucrului aşa cum există el. Prin urmare, este mai nobil să cunoşti lucrul individual ca atare (*rem individuatam et demonstratam*) decât să-l cunoşti într-un fel abstract şi universal."[3] Rezultă că deşi intelectul uman nu poate deţine acea cunoaştere perfectă a lucrurilor individuale care se cuvine atribuită lui Dumnezeu, ar trebui să se apropie de ea pe cât posibil, rămânând în contact direct cu experienţa. Trebuie să aderăm „la

---

[1] *Prologus in Sent.*, 5, p. 66, a F.

[2] *Ibid.*, a E.

[3] 1 *Sent.*, 35, 4, 2, p. 816, b C–E.

calea experienței, mai curând decât la orice raționamente logice, de vreme ce știința se naște din experiență"[1]. Petrus Aureoli a pus, de asemenea, accentul pe experiența interioară a actelor noastre psihice și a recurs în mod repetat la experiența interioară sau la introspecție pentru a-și susține afirmațiile despre cunoaștere, voință și activitate psihică, în general. El dovedește o puternică înclinație „empiristă" în felul în care tratează universaliile, în insistența lui de a rămâne aproape de experiență și în interesul pentru științele naturii, demonstrat prin exemplele pe care le ia din Aristotel și din comentatorii lui islamici; însă cercetarea lui Dreiling l-a condus pe acesta la concluzia că „tendința empiristă a lui Aureoli are mai degrabă o direcție centripetă decât centrifugă și este îndreptată mai mult către viața psihică decât spre natura exterioară"[2].

Faptul că Petrus Aureoli face apel la introspecție sau la experiența interioară ne îndeamnă să discutăm despre concepția lui referitoare la suflet. Înainte de toate, se poate dovedi că sufletul este forma trupului, în sensul că sufletul este o parte esențială a omului, alcătuindu-l pe acesta împreună cu trupul. Într-adevăr, „niciun filosof nu a negat vreodată această afirmație"[3]. Dar nu se poate dovedi că sufletul este forma trupului în sensul că este pur și simplu formarea și conturul materiei (*formatio et terminatio materiae*), sau că face corpul să fie corp. „Acest lucru nu a fost încă demonstrat, nici de Aristotel, nici de Comentator sau de vreun alt Peripatetic."[4] Cu alte cuvinte, se poate dovedi, potrivit lui Petrus Aureoli, că sufletul este o parte esențială a acestuia și că este partea principală (*pars principalior*) a acestuia; însă nu se poate dovedi că este pur și simplu ceea ce face ca materia să fie un trup omenesc, sau că relația lui cu trupul este analogă formei unei bucăți de aramă. Dacă o bucată de aramă este modelată ca o statuie, silueta ei poate fi numită formă; dar nu este mai mult decât conturul (*terminatio*) sau silueta aramei; nu este o natură distinctă. Sufletul omenesc este însă o natură distinctă.

Apoi, Petrus Aureoli declară că o formă substanțială este pur și simplu punerea în act a materiei (*pura actuatio materiae*) și că împreună cu materia alcătuiește o singură natură simplă[5]. Rezultă că dacă sufletul omenesc este o natură distinctă și nu este pur

---

[1] *Prologus in Sent.*, prooemium, 3, p. 25, a F. Petrus Aureoli susține aici ideea că este posibil ca un act al intuiției să existe în absența obiectului. Aceasta a fost și concepția lui Ockham. Remarca referitoare la păstrarea legăturii cu experiența este incidentală în context; dar este totuși semnificativă și enunță un principiu.

[2] *Der Konzeptualismus... des Franziskanererzbischofs Petrus Aureoli*, p. 197.

[3] 2 *Sent.*, 16, 1, 1, p. 218, b.

[4] *Ibid.*, p. 219, a B.

[5] *Ibid.*, 12, 2, 1, p. 174, b D.

şi simplu punerea în act a materiei, nu este formă în acelaşi fel şi în acelaşi sens în care sunt forme alte forme. „Spun, prin urmare, ca răspuns la întrebare, că se poate demonstra că sufletul este forma trupului şi o parte esenţială a noastră, deşi nu este punerea în act şi perfecţiunea trupului în felul în care sunt alte suflete."[1] Sufletul spiritual al omului şi sufletul sau principiul vital al unei plante, de pildă, nu sunt forme într-un sens univoc.

Pe de altă parte, Conciliul de la Vienne (1311–1312) tocmai stabilise că sufletul intelectual sau raţional al omului este „cu adevărat *per se* şi în chip esenţial forma trupului". Aşadar, după ce a afirmat că sufletul omenesc nu este forma trupului în acelaşi sens în care sunt alte forme care in-formează materia, Petrus Aureoli continuă spunând că „cel de-al nouălea decret al Sfântului Conciliu de la Vienne" a afirmat opusul, şi anume că „sufletul este forma trupului, întocmai ca alte forme sau suflete"[2]. În faţa acestei situaţii jenante, Petrus Aureoli, rămânând la poziţia lui potrivit căreia nu se poate dovedi că sufletul omenesc este forma trupului în acelaşi fel în care alte suflete sunt forme, declară că, deşi acest lucru nu se poate dovedi, este, cu toate acestea, cunoscut prin credinţă. El face o comparaţie cu dogma Treimii. Această dogmă nu poate fi dovedită filosofic, dar a fost revelată, şi noi o acceptăm prin credinţă[3]. El acceptă că nu se poate demonstra că sufletul omenesc *nu* este forma trupului, în acelaşi sens în care alte suflete sunt formele materiilor lor corespunzătoare; dar refuză să accepte că se poate demonstra că sufletul *este* forma trupului în acest sens. A crezut, în mod evident, că raţiunea ne îndeamnă să gândim că sufletul omenesc şi sufletele fiarelor sau ale plantelor sunt forme într-un sens echivoc; şi observă că învăţătura Sfinţilor şi Doctorilor Bisericii nu ne-ar îndreptăţi să ne aşteptăm la stabilirea de către Conciliu a respectivei doctrine; dar, cu toate acestea, el acceptă doctrina Conciliului, aşa cum o înţelege el, şi trage o concluzie ciudată. „Deşi nu se poate demonstra că sufletul este forma trupului în felul în care alte forme (sunt formele materiei lor corespunzătoare), totuşi trebuie susţinut, pe cât mi se pare mie, că întocmai cum modelul pe care îl are ceara este forma şi perfecţiunea cerii, tot astfel sufletul este pur şi simplu punerea în act şi formarea trupului la fel ca alte forme. Şi întocmai cum nu trebuie căutată nicio cauză pentru care din ceară şi forma ei rezultă un singur lucru, tot astfel nu trebuie căutată nicio cauză pentru care din suflet şi trup rezultă un singur lucru. Astfel, sufletul este pur şi simplu actul şi perfecţiunea materiei, precum forma cerii[...] Susţin

---

[1] 2 *Sent.*, 15, 1, 1, p. 223, a F.

[2] *Ibid.*, 15, 1, 2, p. 223, b A–C.

[3] *Ibid.*, b E–F.

această concluzie tocmai pe baza hotărârii Conciliului, care, potrivit sensului lămurit al cuvintelor, pare să însemne aceasta."[1]

Părinții Conciliului ar fi fost uluiți să audă această interpretare atribuită cuvintelor lor; însă interpretând hotărârea Conciliului în acest fel și acceptând-o în acest sens, Petrus Aureoli s-a aflat, în mod evident, într-o mare dificultate cu privire la tema nemuririi sufletului omenesc. „Credința susține că sufletul este separat (adică supraviețuiește trupului); dar este greu să ne închipuim cum e posibil acest lucru dacă presupunem că sufletul este, precum celelalte forme, pur și simplu punerea în act a materiei. Eu spun însă că întocmai cum Dumnezeu poate separa accidentele de subiect (adică de substanță), deși ele nu sunt altceva decât puneri în act ale subiectului, tot astfel El poate separa în chip miraculos sufletul, deși acesta este pur și simplu punerea în act a materiei."[2] Este, desigur, necesar să spunem că există grade în forme sau în „perfecțiunile pure". Dacă forma este întinsă, ea poate fi afectată (și astfel coruptă) de un agent natural întins; dar dacă forma nu este întinsă, atunci nu poate fi afectată (și astfel coruptă) de un agent natural întins. Sufletul omenesc, deși este *pura perfectio materiae*, nu poate fi afectat (corupt, adică) de un agent natural întins; poate fi „corupt" numai de Dumnezeu. Acesta nu este însă un răspuns satisfăcător la dificultatea pe care și-a creat-o Petrus Aureoli prin felul în care a interpretat Conciliul de la Vienne; iar el declară că mințile noastre nu sunt în stare să înțeleagă cum este sufletul în mod natural incoruptibil, dacă este ceea ce a afirmat Conciliul că este[3].

E limpede că Petrus Aureoli nu credea că imortalitatea naturală a sufletului omenesc poate fi demonstrată filosofic; și pare să fi fost influențat de atitudinea adoptată de Duns Scotus în această privință. Au fost aduse felurite argumente pentru a dovedi că sufletul omenesc este în mod natural nemuritor; dar ele nu sunt prea concludente[4]. Astfel, unii au argumentat „de la proporția obiectului la putere" sau facultate. Intelectul poate cunoaște un obiect incoruptibil. Prin urmare, intelectul este incoruptibil. Așadar, substanța sufletului este incoruptibilă. Dar se poate răspunde că, în acest caz, ochiul ar fi incoruptibil (pesemne pentru că vede corpurile cerești incoruptibile), sau că intelectul nostru trebuie să fie infinit și necreat pentru că poate să-l cunoască pe Dumnezeu, care este infinit și necreat. Mai mult, alții susțin că există o „dorință naturală" de a exista veșnic și că o dorință naturală nu poate rămâne neîmplinită. Petrus Aureoli răspunde, la fel ca Scotus, dar mai pe scurt, că și fiarele își

---

[1] 2 *Sent.*, p. 224, b D–F.
[2] *Ibid.*, 15, 1, 2, p. 226, a E–F.
[3] *Ibid.*, p. 226, a F–b B.
[4] *Ibid.*, 19, 1, p. 246, b D.

doresc să-şi continue existenţa, de vreme ce se feresc de moarte. Argumentul, dacă ar fi valid, ar dovedi, aşadar, prea mult. Alţii susţin că dreptatea cere răsplătirea celor buni şi pedepsirea celor răi într-o altă viaţă. „Acest argument este moral şi teologic şi, pe deasupra, nu este concludent." Căci se poate răspunde că păcatul este propria lui pedeapsă, iar virtutea, propria ei răsplată.

Petrus Aureoli merge mai departe, aducând câteva argumente proprii; dar nu este prea încrezător în puterea lor doveditoare. „Acum îmi aduc argumentele, dar nu ştiu dacă sunt concludente."[1] Întâi de toate, omul poate alege liber, iar opţiunile lui libere nu sunt afectate de corpurile cereşti sau de vreun agent material. Aşadar, nici principiul acestui proces al liberei alegeri nu este afectat de vreun agent material. În al doilea rând, experimentăm, în noi înşine, nişte procese imanente şi, prin urmare, spirituale. Aşadar, substanţa sufletului este spirituală. Însă materialul nu poate să acţioneze asupra spiritualului sau să-l distrugă. Prin urmare, sufletul nu poate fi corupt de niciun agent material.

Dacă omul este cu adevărat liber, rezultă, potrivit lui Petrus Aureoli, că o judecată privitoare la un act liber viitor nu este nici adevărată, nici falsă. „Opinia Filosofului este o concluzie care a fost demonstrată temeinic, şi anume că nu poate fi formulată nicio afirmaţie singulară referitoare la un eveniment contingent viitor, afirmaţie privitor la care se poate admite că este adevărată şi că opusa ei este falsă, sau invers. Nicio afirmaţie de acest fel nu este adevărată sau falsă."[2] A tăgădui aceasta înseamnă a tăgădui un fapt evident, a distruge temelia filosofiei morale şi a contrazice experienţa umană. Dacă este adevărat acum că un anumit om va săvârşi un anumit act liber la un anumit moment viitor, actul va fi săvârşit în mod necesar şi nu va fi un act liber, de vreme ce omul nu va fi liber să acţioneze altfel. Dacă e vorba despre un act liber, atunci nu poate fi acum nici adevărat, nici fals că va fi săvârşit.

S-ar părea că a spune acest lucru implică o negare a „legii" potrivit căreia o propoziţie trebuie să fie ori adevărată, ori falsă. Dacă vom spune despre o propoziţie că nu este adevărată, nu suntem siliţi să spunem că este falsă? Petrus Aureoli răspunde că o propoziţie îşi primeşte determinarea (adică devine adevărată sau falsă) de la existenţa lucrului la care se referă. În cazul unei propoziţii contingente referitoare la viitor, lucrul la care se referă propoziţia nu are încă existenţă: nu poate determina, prin urmare, propoziţia să fie nici adevărată, nici falsă. Putem spune despre un anumit om, bunăoară, că în ziua de Crăciun fie va bea vin, fie nu va bea vin, dar nu putem

---

[1] 2 *Sent.*, 19, 1, p. 247, a.

[2] 1 *Sent.*, 38, 3, p. 883, b C–D.

afirma separat nici că va bea vin, nici că nu va bea vin. Dacă o facem, atunci propoziția nu este nici adevărată, nici falsă: nu poate deveni adevărată sau falsă înainte ca omul să bea sau să nu bea, realmente, vin în ziua de Crăciun. Iar Petrus Aureoli recurge la *De Interpretatione* (9) a lui Aristotel pentru a-și sprijini opinia.

În ce privește cunoașterea lui Dumnezeu despre actele libere din viitor, Petrus Aureoli insistă asupra faptului că această cunoaștere a lui Dumnezeu nu face ca o propoziție referitoare la îndeplinirea sau neîndeplinirea viitoare a unor asemenea acte să fie adevărată sau falsă. De pildă, din precunoașterea lui Dumnezeu despre faptul că Petru își va renega Învățătorul nu reiese că afirmația „Petru își va renega Învățătorul" era adevărată sau falsă. Cu privire la profeția lui Hristos despre întreita tăgadă a lui Petru, Petrus Aureoli remarcă: „prin urmare, Hristos nu ar fi spus ceva fals, chiar dacă Petru nu L-ar fi renegat de trei ori"[1]. De ce nu? Pentru că afirmația „de trei ori te vei lepăda de Mine" nu putea fi nici adevărată, nici falsă. Aureoli nu neagă faptul că Dumnezeu cunoaște actele libere viitoare; dar insistă asupra faptului că, deși nu putem să nu folosim cuvântul „precunoaștere" (*praescientia*), nu există precunoaștere, la drept vorbind, în Dumnezeu[2]. Pe de altă parte, el respinge părerea că Dumnezeu cunoaște actele libere viitoare ca prezente. Potrivit lui, Dumnezeu cunoaște asemenea acte într-un mod care se sustrage trecutului, prezentului și viitorului; dar noi nu putem exprima modalitatea de cunoaștere a lui Dumnezeu în limbaj omenesc. Dacă se ridică problema relației dintre actele libere viitoare și cunoașterea sau „precunoașterea" lui Dumnezeu despre ele, aceasta „nu poate fi rezolvată altminteri decât spunând că precunoașterea nu face ca o afirmație referitoare la un eveniment contingent viitor să fie o propoziție adevărată"[3]; dar acest lucru nu ne spune ce este cu certitudine „precunoașterea" lui Dumnezeu. „Trebuie să ținem minte că dificultatea acestei probleme se naște fie din sărăcia limbajului omenesc, care nu poate face afirmații decât prin propoziții referitoare la timpul prezent, trecut și viitor, fie din condiția minții noastre, care este mereu legată de timp (*qui semper est cum continuo et tempore*)."[4] Mai mult, „este foarte greu de găsit modalitatea corectă de a exprima cunoașterea pe care o are Dumnezeu despre viitor[...] Nicio propoziție în care se face referire la viitor nu exprimă întocmai precunoașterea divină; într-adevăr, o asemenea propoziție este, strict vorbind, falsă[...] Dar putem spune că (un eveniment contingent) i-a fost veșnic cunoscut lui Dumnezeu printr-o cunoaștere care nu a fost nici îndepărtată de acel

---

1 1 *Sent.*, 38, 3, p. 888, a B.
2 *Ibid.*, p. 889, b A.
3 *Ibid.*, 39, 3, p. 901, a C.
4 *Ibid.*, a F–b A.

eveniment şi nici nu l-a precedat", chiar dacă înţelegerea noastră nu este în stare să cuprindă ce este această cunoaştere în sine[1].

Trebuie remarcat că Petrus Aureoli nu îmbrăţişează părerea Sfântului Toma d'Aquino, pentru care Dumnezeu, în virtutea eternităţii Lui, cunoaşte toate lucrurile ca prezente. El acceptă că Dumnezeu cunoaşte toate evenimentele în mod etern; dar nu acceptă că Dumnezeu le cunoaşte ca prezente; se opune oricărei introduceri de cuvinte ca „prezent", „trecut" şi „viitor" în afirmaţii despre cunoaşterea lui Dumnezeu, dacă aceste afirmaţii sunt menite să exprime adevăratul mod de cunoaştere al lui Dumnezeu. Se ajunge, atunci, la faptul că Petrus Aureoli afirmă cunoaşterea lui Dumnezeu despre acte libere viitoare şi în acelaşi timp subliniază că nicio propoziţie referitoare la asemenea acte viitoare nu este nici adevărată, nici falsă. Cum anume cunoaşte Dumnezeu asemenea acte nu putem spune exact. Probabil că nu mai este nevoie să adăugăm că Petrus Aureoli respinge hotărât orice teorie potrivit căreia Dumnezeu cunoaşte acte libere viitoare prin determinarea sau hotărârea voinţei Sale divine. După părerea lui, o teorie de acest fel este incompatibilă cu libertatea umană. Thomas Bradwardine, a cărui teorie era diametral opusă celei a lui Petrus Aureoli, l-a atacat în acest punct.

Modul în care Petrus Aureoli discută afirmaţiile despre cunoaşterea pe care o are Dumnezeu, afirmaţii care fac explicit sau implicit referire la timp, serveşte ca ilustrare a faptului că filosofii medievali nu erau într-atât de orbi, pe cât s-ar putea crede, la probleme de limbaj şi de sens. Limbajul folosit în Biblie cu privire la Dumnezeu le-a impus gânditorilor creştini încă de foarte devreme o reflecţie asupra sensului termenilor folosiţi; şi aflăm teoriile medievale ale predicaţiei analogice elaborate ca răspuns la această problemă. Aspectul pe care l-am menţionat în legătură cu Petrus Aureoli nu trebuie înţeles ca o indicaţie că acest gânditor era conştient de o problemă la care alţi filosofi medievali au fost orbi. Fie că suntem sau nu satisfăcuţi cu discuţiile şi soluţiile medievale ale problemei, nu putem pretinde pe bună dreptate că medievalii nici măcar nu au bănuit că problema există.

4. Henric din Harclay, care s-a născut prin 1270, a studiat şi a predat la Universitatea din Oxford, unde a devenit cancelar în 1312. A murit la Avignon, în 1317. S-a vorbit uneori despre el ca despre un precursor al ockhamismului, adică al „nominalismului"; dar, în realitate, tipul de teorie privitor la universalii pe care l-a susţinut el a fost respins de Ockham, ca având un caracter realist în exces. Este foarte adevărat că Henric din Harclay a refuzat să admită că există vreo natură comună, existând

---

[1] 1 *Sent.*, p. 902, a F–b B.

ca natură comună, în membrii aceleiași specii și a susținut că, de fapt, conceptul universal ca atare este un produs al minții; însă polemica lui era îndreptată împotriva realismului scotist: doctrina scotistă despre *natura communis* era cea pe care o respingea el. Natura fiecărui om în parte este natura lui individuală, și nu este în niciun caz „comună". Cu toate acestea, lucrurile existente pot fi asemănătoare unul cu altul, și tocmai această asemănare este temeiul obiectiv al conceptului universal. Se poate vorbi despre abstragerea a ceva „comun" din lucruri, dacă vrem să spunem prin aceasta că putem lua în considerare lucrurile potrivit asemănării dintre ele. Însă universalitatea conceptului, predicabilitatea lui despre mai mulți indivizi, este supraimpusă de către minte: nu este nimic care să existe obiectiv într-un lucru și care să poată fi predicat despre vreun alt lucru.

Pe de altă parte, Henric se gândea, în mod evident, la conceptul universal ca la un concept confuz al individualului. Un om individual, bunăoară, poate fi conceput în mod distinct ca Socrate sau Platon, sau poate fi conceput în mod „confuz", nu ca un individ sau altul, ci pur și simplu ca „om". Asemănarea care face acest lucru posibil este, de bună seamă, obiectivă; dar geneza conceptului universal se datorează acestei impresii confuze despre indivizi, în vreme ce universalitatea conceptului, considerată formal, se datorează lucrării minții.

5. Este destul de limpede că cei trei gânditori ale căror idei filosofice le-am avut în vedere, în parte, în acest capitol nu au fost revoluționari în sensul că s-au plasat împotriva curentelor filosofice tradiționale, în general. De pildă, nu au manifestat nicio preocupare aparte pentru probleme de logică pură și nu au dovedit acea neîncredere în metafizică specifică ockhamismului. Au criticat, într-adevăr, în grade diferite, doctrina Sfântului Toma. Însă Henric din Harclay a fost un preot mirean, nu un dominican; și nu a arătat, în orice caz, nicio ostilitate deosebită față de tomism, chiar dacă a respins doctrina Sfântului Toma referitoare la principiul individuației, susținând mai vechea teorie a unei pluralități de principii formale în om și protestând împotriva încercării de a face din „ereticul" Aristotel un catolic. Mai mult, Petrus Aureoli a fost franciscan, iar nu dominican, și nu era dator să accepte învățătura Sfântului Toma. Așadar, dintre acești trei filosofi, Durandus este singurul ale cărui abateri de la tomism ar putea fi numite „revoluționare"; chiar și în acest caz, opiniile lui pot fi numite „revoluționare" numai având în vedere poziția sa ca dominican și obligația membrilor Ordinului său de a urma învățătura Sfântului Toma, Doctorul Dominican. În acest sens restrâns, poate fi numit revoluționar: a fost, de bună seamă, independent. Hervé Nédellec, teologul dominican care a scris împotriva lui Henric din Gand și Iacob din Metz, a dus un război îndelungat împotriva lui Durandus, în vreme ce Ioan din Neapole și Peter Marsh (Petrus Paludanus), amândoi dominicani,

au redactat o listă lungă de probleme cu privire la care Durandus încălcase principiile învăţăturii lui d'Aquino[1]. Bernard din Lombardia, un alt dominican, l-a atacat şi el pe Durandus; însă atacul lui nu a fost susţinut, ca acela al lui Hervé Nédellec; l-a admirat pe Durandus şi a fost, în parte, influenţat de el. O polemică acerbă (*Evidentiae Durandelli contra Durandum*) a luat naştere de sub condeiul lui Durandellus, care a fost identificat o vreme cu Durandus din Aurillac, dar care s-ar putea să fi fost, potrivit lui J. Koch, un alt dominican, Nicolas de St. Victor[2]. Însă, aşa cum am văzut, Durandus nu s-a întors împotriva tradiţiei secolului al XIII-lea, ca atare, şi nici nu a respins-o: dimpotrivă, era mult mai interesat de metafizică şi de psihologie decât de logică şi a fost influenţat de filosofi speculativi ca Henric din Gand.

Însă, deşi cu greu s-ar putea numi Durandus sau Petrus Aureoli precursori ai ockhamismului, dacă prin aceasta înţelegem că mutarea accentului de pe metafizică pe logică, însoţită de o atitudine critică faţă de speculaţia metafizică, este o trăsătură a filosofiilor lor, este totuşi adevărat, probabil, că într-un sens larg ei au contribuit la pregătirea căii pentru nominalism şi că pot fi numiţi, aşa cum au şi fost numiţi adesea, gânditori de tranziţie. Este foarte adevărat că Durandus, aşa cum am menţionat deja, a fost membru al comisiei care a criticat o serie de afirmaţii extrase din comentariul lui Ockham la *Sentinţe*; dar cu toate că acest fapt exprimă în chip limpede dezaprobarea sa personală faţă de învăţătura lui Ockham, nu dovedeşte că propria lui filosofie nu a contribuit deloc la răspândirea ockhamismului. Durandus, Petrus Aureoli şi Henric din Harclay insistă tustrei asupra faptului că nu există decât lucrurile individuale. Este adevărat că Sfântul Toma d'Aquino a susţinut exact acelaşi lucru; însă Petrus Aureoli a tras de aici concluzia că problema unei multitudini de indivizi aparţinând aceleiaşi specii nu este defel o problemă. Lăsând deoparte întrebarea dacă există sau nu o asemenea problemă, negarea hotărâtă a faptului că există o problemă duce, cred, la paşii următori pe calea către nominalism, pe care Petrus Aureoli însuşi nu i-a făcut. La urma urmei, Ockham privea teoria sa despre universalii ca pe o concluzie logică a adevărului că există numai indivizi. Reluând ideea, deşi se poate spune pe bună dreptate că afirmaţia lui Durandus, potrivit căreia universalitatea aparţine numai conceptului, şi afirmaţiile lui Petrus Aureoli şi Henric din Gand, după care conceptul universal este, de fapt, o născocire a minţii, iar universalitatea are *esse obiectivum* numai în concept, nu constituie o respingere a realismului moderat, totuşi tendinţa lui Petrus Aureoli şi Henric din Harclay de a explica geneza conceptului universal

---

[1] Pe această temă, vezi J. Koch: *Durandus de S. Porciano O.P.*, în *Beiträge zur Gesch. des Mittelalters*, 26, I, pp. 199 şi urm., Münster i.W., 1927.

[2] *Ibid.*, pp. 340–69.

prin referirea la o impresie vagă sau mai puțin clară despre individual înlesnește, într-adevăr, o ruptură de teoria universaliilor susținută de Toma d'Aquino. Mai mult, nu se poate, oare, vedea la acești gânditori o tendință de a mânui ceea ce este cunoscut ca „briciul lui Ockham"? Durandus a sacrificat acea *species* cognitivă tomistă (adică „specie" în sensul ei psihologic), în vreme ce Petrus Aureoli a întrebuințat adesea principiul *pluralitas non est ponenda sine necessitate* pentru a scăpa de ceea ce el socotea a fi entități de prisos. Iar ockhamismul a aparținut, într-un anumit sens, acestei mișcări generale de simplificare. În plus, a dus mai departe acel spirit critic care se poate observa la Iacob din Metz, Durandus și Petrus Aureoli. Cred, astfel, că deși cercetarea istorică a arătat că gânditori ca Durandus, Petrus Aureoli și Henric din Harclay nu pot fi numiți „nominaliști", există aspecte ale gândirii lor care ne îndreptățesc să îi legăm într-o anumită măsură de mișcarea generală care a înlesnit răspândirea ockhamismului. Într-adevăr, dacă acceptăm aprecierea lui Ockham despre sine ca fiind un aristotelic adevărat, și dacă vedem ockhamismul ca pe o prăbușire finală a tuturor vestigiilor realismului nonaristotelic, am putea să-i privim în chip firesc pe filosofii pe care i-am avut în vedere ca pe unii care au dus cu un pas mai departe mișcarea generală antirealistă ce a culminat cu ockhamismul. Însă ar fi necesar să adăugăm că ei erau încă realiști, mai mult sau mai puțin moderați, și că în ochii ockhamiștilor nu au mers destul de departe pe calea antirealismului. Ockham nu i-a privit, cu siguranță, pe acești gânditori ca pe niște „ockhamiști" *avant la lettre*.

CAPITOLUL III

OCKHAM (1)

Viaţa – Lucrările – Unitatea gândirii

1. WILLIAM DIN OCKHAM s-a născut probabil la Ockham din Surrey, deşi este posibil ca el să se fi numit pur şi simplu William Ockham şi ca numele său să nu fi avut nimic de a face cu satul. Data naşterii sale este incertă. Deşi plasată de obicei între 1290 şi 1300, se poate să fi avut loc ceva mai devreme[1]. A intrat în Ordinul Franciscan şi şi-a făcut studiile la Oxford, unde a început studiul teologiei în 1310. Dacă informaţia este corectă, va fi ţinut prelegeri despre Biblie, din 1315 până în 1317, şi despre *Sentinţe*, din 1317 până în 1319. Anii următori, 1319–24, au fost petrecuţi studiind, scriind şi purtând dispute scolastice. Ockham îşi terminase astfel studiile necesare pentru *magisterium* sau doctorat; dar nu a predat niciodată cu adevărat ca *magister regens*, fapt pricinuit fără îndoială de chemarea de a se înfăţişa dinaintea papei la Avignon, la începutul lui 1324. Titlul său de *inceptor* (începător) se datorează acestui fapt, de a nu fi predat niciodată într-adevăr ca doctor şi profesor; nu are absolut nimic de a face cu întemeierea unei şcoli[2].

În 1323, John Lutterell, fostul cancelar de la Oxford, a sosit la Avignon, unde a supus atenţiei Sfântului Scaun o listă de 56 de propoziţii extrase dintr-o versiune a

---

[1] De vreme ce pare să fi fost hirotonisit subdiacon în februarie 1306, e foarte probabil să se fi născut înainte de 1290; potrivit lui P. Boehner, în jur de 1280.

[2] P. Boehner îl urmează pe Pelster în a-l interpreta pe *inceptor* în sensul strict, adică însemnând cineva care îndeplinise toate cerinţele pentru doctorat, dar care nu îşi preluase îndatoririle ca profesor *de facto*. Dacă se acceptă această interpretare, se explică uşor faptul că *Venerabilis Inceptor* putea fi numit uneori *doctor* şi chiar *magister*; însă cuvântul *inceptor* nu ar trebui explicat, cred, astfel încât să rezulte că acela căruia i se aplica era sau ar fi putut fi într-adevăr doctor. Cuvântul era folosit pentru un candidat la doctorat, un „licenţiat format", şi chiar dacă Ockham întrunea cerinţele necesare pentru a-şi lua doctoratul, nu pare să şi-l fi luat. În ce priveşte titlul său onorific, *Venerabilis Inceptor*, cel dintâi cuvânt i s-a aplicat în calitatea sa de întemeietor al „nominalismului", în vreme ce al doilea se referea pur şi simplu, aşa cum am văzut, la poziţia pe care o avea când şi-a încheiat studiile la Oxford. Printre altele fie spus, nu există absolut nicio dovadă că a studiat vreodată la Paris sau că şi-a dat doctoratul acolo.

comentariului lui Ockham la *Sentințe*. Se pare că Ockham însuși, care și-a făcut apariția la Avignon în 1324, a prezentat o altă versiune a comentariului, în care făcuse anumite amendamente. În orice caz, comisia desemnată să rezolve problema nu a acceptat să condamne toate propozițiile de care se plânsese Lutterell: în lista ei de 51 de propoziții s-a limitat, mai mult sau mai puțin, la chestiuni de ordin teologic, acceptând 33 dintre propozițiile lui Lutterell și adăugând altele proprii. Unele propoziții au fost condamnate ca eretice, iar altele, mai puțin importante, ca eronate, dar nu eretice; însă procesul nu a condus la o concluzie finală, poate pentru că Ockham a părăsit între timp Avignonul. S-a presupus, de asemenea, că Durandus, care era membru al comisiei, și-ar fi exercitat influența în favoarea lui Ockham, cel puțin într-un punct sau două.

La începutul lui decembrie 1327, Michele din Cesena, general al Ordinului Franciscan, a sosit la Avignon, unde îl chemase papa Ioan al XXII-lea, pentru a da seamă de atacurile sale împotriva constituțiilor papale referitoare la sărăcia evanghelică. La solicitarea generalului, Ockham s-a implicat în disputa despre sărăcie, iar în mai 1328, Michele din Cesena, care tocmai fusese reales general al franciscanilor, a plecat de la Avignon, luându-i cu el pe Bonagratia din Bergamo, Francis din Ascoli și William din Ockham. În iunie, papa i-a excomunicat pe cei patru fugari, care s-au alăturat împăratului Ludovic de Bavaria la Pisa și au plecat împreună cu el la München. Așa a început participarea lui Ockham la lupta dintre împărat și papă, o luptă în care împăratul a fost ajutat și de Marsilius din Padova. În vreme ce unele dintre polemicile lui Ockham împotriva lui Ioan al XXII-lea și a succesorilor lui, Benedict al XII-lea și Clement al VI-lea, se refereau la chestiuni teologice, punctul principal al întregii dispute era, desigur, relația justă dintre puterea seculară și cea ecleziastică, iar la acest punct ne vom întoarce mai târziu.

La 11 octombrie 1347, Ludovic de Bavaria, protectorul lui Ockham, a murit în chip neprevăzut, iar Ockham a făcut demersuri pentru a se reconcilia cu Biserica. Nu este necesar să presupunem că a făcut-o doar din prudență. S-a pregătit un act de supunere, însă nu se știe dacă Ockham l-a și semnat sau dacă reconcilierea a avut loc vreodată în mod formal. Ockham a murit la München în 1349, se pare că de ciumă.

2. Comentariul la prima carte din *Sentințe* a fost scris de Ockham însuși, iar prima ediție a acestei *Ordinatio*[1] pare să fi fost alcătuită între 1318 și 1323. Comentariile la celelalte trei cărți ale *Sentințelor* sunt *reportationes*, chiar dacă aparțin și ele unei perioade

---

[1] Cuvântul *ordinatio* era folosit pentru a desemna textul sau partea dintr-un text pe care un conferențiar medieval o scria sau o dicta în vederea publicării.

timpurii. Boehner crede că au fost compuse înainte de *Ordinatio*. *Expositio in librum Porphyrii*, *Expositio in librum Praedicamentorum*, *Expositio in duos libros Elenchorum* și *Expositio in duos libros Perihermenias* par a fi fost compuse în timp ce Ockham lucra la comentariul său despre *Sentințe* și antedatează probabil prima *Ordinatio*, dar nu și *Reportatio*. Textul acestor lucrări de logică, mai puțin *In libros Elenchorum*, este intitulat, în ediția din 1496, de la Bologna, *Expositio aurea super artem veterem*. *Expositio super octo libros Physicorum* a fost compusă după comentariul la *Sentințe* și înainte de *Summa totius logicae*, care a fost compusă ea însăși înainte de 1329. În ceea ce privește *Compendium logicae*, autenticitatea acestei scrieri a fost pusă la îndoială.

Ockham a mai compus și *Summulae in libros Physicorum* (sau *Philosophia naturalis*) și *Quaestiones in libros Physicorum*. Cât despre *Tractatus de successivis*, acesta este o compilație făcută de o altă mână, având la bază o lucrare autentică a lui Ockham, și anume *Expositio super libros Physicorum*. Boehner explică limpede că poate fi folosită ca sursă pentru doctrina lui Ockham. „Aproape fiecare rând a fost scris de Ockham, iar în acest sens *Tractatus de successivis* este autentic."[1] Autenticitatea lucrării *Quaestiones diversae: De relatione, de puncto, de negatione* este, de asemenea, îndoielnică.

Lucrările teologice ale lui Ockham includ *Quodlibeta VII*, *Tractatus de Sacramento Altaris* sau *De Corpore Christi* (care pare să conțină două tratate diferite) și *Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei et de futuris contingentibus*. Autenticitatea scrierii *Centiloquium theologicum* sau *summa de conclusionibus theologicis* nu a fost demonstrată. Pe de altă parte, argumentele aduse pentru a dovedi că lucrarea nu este autentică nu par a fi concludente[2]. Printre alte lucrări care aparțin perioadei müncheneze a lui Ockham se numără și *Opus nonaginta dierum*, *Compendium errorum Ioannis papae XXII*, *Octo quaestiones de potestate papae*, *An princeps pro suo succursu, scilicet guerrae, possit recipere bona ecclesiarum, etiam invito papa*, *Consultatio de causa matrimoniali* și *Dialogus inter magistrum et discipulum de imperatorum et pontificum potestate*. Aceasta din urmă este principala lucrare politică a lui Ockham. Cuprinde trei părți, compuse în momente diferite. Însă trebuie folosită cu grijă, întrucât sunt dezbătute în ea multe păreri pentru care Ockham nu își asumă răspunderea.

3. Ockham poseda o cunoaștere vastă a demersului marilor scolastici care l-au precedat și îl cunoștea în mod remarcabil pe Aristotel. Însă, chiar dacă putem sesiza anticipări ale anumitor teze ale lui Ockham la alți filosofi, s-ar părea că originalitatea lui este incontestabilă. Cu toate că filosofia lui Scotus a dat naștere unora dintre

---

[1] *Tractatus de successivis*, ed. Boehner, p. 29.

[2] Vezi E. Iserloh: *Um die Echtheit des Centiloquium; Gregorianum*, 30 (1949), 78–103.

problemele lui Ockham și cu toate că anumite păreri și tendințe ale lui Scotus au fost dezvoltate de Ockham, acesta din urmă a atacat în mod constant sistemul lui Scotus, mai cu seamă realismul său; astfel încât ockhamismul a fost mai curând o reacție puternică la scotism decât o dezvoltare a lui. Fără îndoială că Ockham a fost influențat de anumite teorii ale lui Durandus (cele despre relații, de pildă) și ale lui Petrus Aureoli; însă măsura în care s-a exercitat o atare influență, așa cum a fost ea, diminuează prea puțin originalitatea fundamentală a lui Ockham. Nu există niciun motiv acceptabil pentru a-i contesta renumele de inițiator al mișcării terministe sau nominaliste. Și nici nu există, cred, vreun motiv convingător pentru a-l prezenta pe Ockham ca pe un simplu aristotelician (sau, dacă preferăm, ca pe un așa-zis aristotelician). El a încercat, de bună seamă, să doboare realismul scotist cu ajutorul logicii și teoriei cunoașterii aristotelice și, afară de aceasta, a privit orice realism ca pe o pervertire a adevăratului aristotelism; dar s-a străduit, de asemenea, și să rectifice teoriile lui Aristotel care excludeau cu totul libertatea și atotputernicia lui Dumnezeu. Ockham nu a fost un gânditor „original" în sensul că a inventat lucruri noi de dragul noutății, chiar dacă renumele său de critic destructiv ne-ar putea face să credem altminteri; însă a fost un gânditor original în sensul că a aprofundat problemele pe cont propriu și și-a elaborat soluțiile în mod temeinic și sistematic.

A fost ridicată și discutată problema[1] referitoare la cele două părți, mai mult sau mai puțin legate între ele, ale carierei literare a lui Ockham, iar dacă sunt cu adevărat două, s-a pus întrebarea în ce măsură acest fapt indică o dihotomie în caracterul și interesele sale. Căci nu pare să fie prea mare legătură între activitățile lui Ockham de la Oxford, care țineau strict de logică și filosofie, și activitățile lui polemice de la München. Ar putea părea că există o discrepanță radicală între Ockham – logicianul rece și filosoful academic, pe de o parte, și Ockham – polemistul politic și ecleziastic pasionat, pe de altă parte. Însă, o atare presupunere nu este necesară. Ockham a fost un gânditor independent, îndrăzneț și viguros, care a dovedit remarcabile aptitudini critice; a susținut anumite convingeri și principii clare pe care era gata să le aplice într-un mod curajos, sistematic și logic; iar diferența de ton dintre lucrările sale filosofice și cele polemice se datorează mai degrabă unei diferențe între domeniile de aplicare a principiilor lui decât vreunei contradicții ireconciliabile în caracterul omului. Nu încape îndoială că istoria lui personală și circumstanțele ei au avut repercusiuni afective care au ieșit la iveală în scrierile sale polemice; dar tonul uneori emoțional al acestor scrieri nu poate ascunde faptul că ele sunt lucrarea aceleiași

---

[1] Vezi, de pildă, Georges de Lagarde (cf. *Bibliog.*), IV, pp. 63–66; V, pp. 7 și urm.

minți viguroase, critice și logice care a compus comentariul la *Sentințe*. Cariera lui se desfășoară în două faze, iar în cea de a doua iese la iveală o latură a lui Ockham care nu a avut ocazia să se manifeste în același fel în timpul primei faze; însă mi se pare o exagerare să sugerezi că Ockham-logicianul și Ockham-politicianul erau personalități aproape diferite. Se poate spune mai degrabă că aceeași personalitate și aceeași minte originală s-a manifestat în moduri diferite, potrivit circumstanțelor diferite ale vieții sale și problemelor diferite cu care s-a confruntat. Nu ne-am putea aștepta ca surghiunitul de la München să fi tratat problemele Bisericii și statului, după ce i-a fost întreruptă cariera oxfordiană și a fost excomunicat, exact în același fel în care a tratat problema universaliilor la Oxford; dar, pe de altă parte, nu ne-am putea aștepta ca filosoful exilat să uite de logică și principiu și să devină un simplu jurnalist polemic. Dacă am cunoaște destul de bine caracterul și temperamentul lui Ockham, aparentele discrepanțe dintre activitățile lui din cele două faze ar părea, cred, destul de firești. Din păcate, cunoaștem, de fapt, foarte puțin despre Ockham-omul. Acest lucru ne împiedică să afirmăm categoric că nu a fost o personalitate scindată sau dublă; însă pare mai rezonabil să încercăm să explicăm diferitele aspecte ale activității lui literare presupunând că nu a fost o personalitate scindată. Dacă se poate face acest lucru, atunci putem aplica propriul brici al lui Ockham ipotezei contrare.

Așa cum vom vedea, există diferite elemente sau linii ale gândirii lui Ockham. Există elementul „empirist", elementele raționaliste și logice, elementul teologic. Nu mi se pare foarte ușor de sintetizat toate elementele gândirii lui; dar poate că ar fi bine să remarcăm de îndată că una dintre preocupările principale ale lui Ockham ca filosof a fost să purifice teologia și filosofia creștină de toate urmele necesitarismului grec, mai cu seamă de teoria esențelor, care, după părerea lui, punea în pericol dogmele creștine ale libertății și atotputerniciei divine. Activitatea lui de logician și atacul său împotriva tuturor formelor de realism în ceea ce privește universaliile pot fi, astfel, privite ca subordonate într-un anumit sens preocupărilor sale de teolog creștin. Acesta este un lucru care trebuie ținut minte. Ockham a fost franciscan și teolog: nu ar trebui interpretat ca și cum ar fi fost un empirist radical modern.

CAPITOLUL IV

OCKHAM (2)

Ockham şi metafizica esenţelor – Petru din Spania şi logica terministă – Logica lui Ockham şi teoria universaliilor – Ştiinţa reală şi ştiinţa raţională – Adevăruri necesare şi demonstraţie

1. La sfârşitul capitolului precedent, am amintit de preocuparea lui Ockham ca teolog pentru dogmele creştine ale atotputerniciei şi libertăţii divine. El credea că aceste dogme nu pot fi apărate fără a elimina metafizica esenţelor, care fusese introdusă în teologia şi filosofia creştină din surse greceşti. În filosofia Sfântului Augustin şi în filosofiile gânditorilor de frunte ai veacului al XIII-lea, teoria ideilor divine jucase un rol important. Platon postulase formele sau „ideile" eterne, pe care le privea, foarte probabil, ca fiind diferite de Dumnezeu, dar care serveau ca modele sau tipare după care Dumnezeu a alcătuit lumea în structura ei inteligibilă; iar mai târziu, filosofii greci de tradiţie platoniciană au situat aceste forme exemplare în mintea divină. Filosofii creştini au mers mai departe, utilizând şi adaptând această teorie la explicaţia pe care o dădeau ei modului în care Dumnezeu, în chip liber, a creat lumea. A socoti creaţia un act liber şi inteligent al lui Dumnezeu duce la postularea în Dumnezeu a unui tipar sau model intelectual, ca să zicem aşa, al creaţiei. Teoria a fost, desigur, mereu îmbunătăţită; iar Sfântul Toma s-a străduit să arate că ideile din Dumnezeu nu sunt cu adevărat diferite de esenţa divină. Noi nu putem să nu folosim un limbaj din care reiese că ar fi diferite; dar, de fapt, ele sunt ontologic identice cu esenţa divină, fiind pur şi simplu esenţa divină cunoscută de Dumnezeu ca fiind imitabilă în exterior (adică de către creaturi) în diferite feluri. Aceasta a fost o doctrină comună în Evul Mediu, până în veacul al XIII-lea inclusiv, fiind socotită necesară în explicarea creaţiei şi în distingerea acesteia de o producere pur spontană. Platon postulase formele universale subzistente; însă deşi gânditorii creştini, extinzând credinţa lor în providenţa divină la indivizi, acceptau idei ale indivizilor în Dumnezeu, ei au păstrat noţiunea platoniciană originară a ideilor universale. Dumnezeu îl creează pe om, bunăoară, potrivit ideii Sale universale de natură umană. De aici reiese că legea morală naturală nu este ceva pur arbitrar, determinat în mod capricios de voinţa divină: dată fiind ideea de natură umană, rezultă firesc ideea de lege morală naturală.

Corelativă teoriei ideilor universale din Dumnezeu este acceptarea unei anumite forme de realism în explicarea propriilor noastre idei universale. Într-adevăr, cea dintâi nu ar fi fost niciodată susținută fără cea din urmă; căci dacă un cuvânt care desemnează o clasă, precum aceea de „om", ar fi lipsit de orice referință obiectivă și dacă nu ar exista ceva precum natura umană, nu ar exista niciun motiv de a i se atribui lui Dumnezeu o idee universală de om, adică o idee de natură umană. În cel de-al doilea volum al acestei lucrări s-a făcut o relatare a modului în care a decurs controversa privitoare la universalii în Evul Mediu, până la vremea lui d'Aquino; și s-a arătat acolo cum a fost în cele din urmă respinsă de Abélard acea formă medievală timpurie de ultrarealism. Faptul că există numai indivizi a ajuns să fie general acceptat. În același timp, realiștii moderați, ca d'Aquino, au crezut cu siguranță în obiectivitatea speciilor și naturilor reale. Dacă X și Y sunt doi oameni, de pildă, ei nu posedă aceeași natură individuală; dar cu toate acestea, fiecare posedă propria lui natură sau esență umană, iar cele două naturi sunt similare, fiecare natură fiind, ca să spunem așa, o imitație finită a ideii divine de natură umană. Duns Scotus a mers mai departe în direcția realistă, găsind o distincție obiectivă formală între natura umană a lui X și X-itatea lui X și între natura umană a lui Y și Y-itatea lui Y. Totuși, chiar dacă a vorbit despre o „natură comună", nu a vrut să spună că adevărata natură a lui X este în mod individual aceeași cu adevărata natură a lui Y.

William din Ockham a atacat prima parte a metafizicii esențelor. Era, ce-i drept, dispus să păstreze o parte din limbajul teoriei ideilor divine, fapt ce s-a datorat, fără îndoială, în mare măsură respectului pe care îl purta Sfântului Augustin și tradiției; însă a golit teoria de conținutul ei anterior. A socotit că teoria implică o limitare a libertății și atotputerniciei divine, ca și cum Dumnezeu ar fi guvernat, așa zicând, și mărginit în actul Său creator de către ideile sau esențele eterne. Mai mult, după cum vom vedea mai târziu, a considerat că legătura tradițională dintre legea morală și teoria ideilor divine constituia un afront adus libertății divine: legea morală depinde în mod fundamental, potrivit lui Ockham, de voința și alegerea divină. Cu alte cuvinte, pentru Ockham există pe de o parte Dumnezeu, liber și atotputernic, iar pe de altă parte creaturile, cu totul contingente și dependente. E adevărat, toți gânditorii creștini ortodocși ai Evului Mediu gândeau la fel; însă important este că, după părerea lui Ockham, metafizica esențelor era o invenție non-creștină care nu-și avea locul în teologia și filosofia creștină. În ce privește cealaltă parte a metafizicii esențelor, Ockham a atacat cu hotărâre toate formele de „realism", mai cu seamă pe aceea a lui Scotus, și a folosit logica terministă în acest atac; dar, așa cum vom vedea, viziunea sa despre universalii nu a fost chiar atât de revoluționară pe cât se crede uneori.

Mă voi referi mai târziu la răspunsul lui Ockham la întrebarea: în ce sens este legitim să vorbim despre idei în Dumnezeu?; deocamdată îmi propun să schițez teoria sa logică și discuția lui referitoare la problema universaliilor. Trebuie să ne amintim însă că Ockham a fost un logician înzestrat și pătrunzător, iubitor de simplitate și claritate. Din ceea ce am spus despre preocupările sale teologice nu trebuie înțeles că cercetările sale de logică erau pur și simplu „apologetice": nu încercam să sugerez că logica lui Ockham poate fi dată la o parte, ca fiind inspirată de motive interesate și extrinseci. Mai curând trebuie spus că, având în vedere unele reprezentări despre Ockham, se cuvine să ținem minte faptul că el a fost într-adevăr teolog și că a avut preocupări teologice: amintindu-ne acest lucru, vom putea dobândi o imagine mai unitară a activității lui intelectuale decât ar fi cu putință altminteri.

2. Spuneam că Ockham „a folosit logica terministă". Nu era o afirmație tendențioasă, dar era menită să indice faptul că Ockham nu a fost inventatorul logicii terministe. Și aș dori să fac, pe scurt, câteva observații despre evoluția acesteia înainte de a schița propriile teorii logice ale lui Ockham.

În secolul al XIII-lea au apărut, în chip firesc, diverse comentarii asupra logicii aristotelice, precum și felurite manuale și tratate de logică. Dintre autorii englezi poate fi menționat William din Shyreswood (m. 1249), care a compus *Introductiones ad logicam*, iar dintre autorii francezi pot fi menționați Lambert din Auxerre și Nicolas din Paris. Însă cea mai populară și mai influentă lucrare de logică a fost *Summulae logicales* a lui Petru din Spania, care s-a născut la Lisabona, a predat la Paris și a devenit mai târziu papa Ioan al XXI-lea. A murit în 1277. La începutul acestei lucrări citim că „dialectica este arta artelor și știința științelor", care deschide calea către cunoașterea principiilor tuturor metodelor[1]. O afirmație asemănătoare despre importanța fundamentală a dialecticii a fost făcută de Lambert din Auxerre. Petru din Spania merge mai departe, spunând că dialectica nu se poate desfășura decât prin intermediul limbii, iar limba presupune folosirea cuvintelor. Trebuie să începem, așadar, prin a lua în considerare cuvântul, întâi ca entitate fizică, iar în al doilea rând ca termen semnificant. Acest accent pus asupra limbii era caracteristic pentru logicienii și gramaticienii Facultății de Arte.

Când Petru din Spania sublinia importanța dialecticii, el înțelegea prin „dialectică" arta raționamentului probabil; iar având în vedere faptul că alți logicieni de secol XIII împărtășeau această tendință de a se concentra asupra raționamentului probabil, spre deosebire de știința bazată pe demonstrație, pe de o parte, și de raționamentul

---

[1] Ed. Bochenski, p. I.

sofistic, pe de alta, suntem tentați să vedem în lucrările lor sursa accentului pe care îl pune veacul al XIV-lea pe argumentele probabile. Fără îndoială că s-ar putea să fi existat o legătură; dar trebuie să ne amintim că un gânditor ca Petru din Spania nu a abandonat ideea că prin argumente metafizice se poate obține certitudinea. Cu alte cuvinte, Ockham a fost influențat, fără îndoială, de accentul pus de logicienii anteriori pe raționamentul dialectic sau silogistic, care duce la concluzii probabile; dar aceasta nu înseamnă că putem atribui predecesorilor lui paternitatea propriei lui tendințe de a socoti argumentele din filosofie, spre deosebire de cele din logică, drept argumente mai curând probabile decât demonstrative.

O serie de tratate din *Summulae logicales* a lui Petru din Spania se ocupă de logica aristotelică; altele se ocupă însă de „logica modernă" sau de logica termenilor. Astfel, în tratatul intitulat *De suppositionibus*, el face distincția între *significatio* și *suppositio* ale termenilor. Cea dintâi dintre aceste două funcții ale unui termen constă în relația unui semn cu lucrul semnificat. Astfel, în limba engleză termenul „man" este un semn, iar în limba franceză termenul „homme" are aceeași funcție-semn. Dar în propoziția „the man is running", termenul „man", care posedă deja *significatio*, dobândește funcția de a sta pentru (*supponere pro*) un anumit om, în vreme ce în propoziția „man dies", stă pentru toți oamenii. Prin urmare, spune Petru, trebuie să facem distincție între *significatio* și *suppositio*, în măsura în care cea din urmă o presupune pe cea dintâi.

Ei bine, această logică a termenilor, cu doctrina ei despre semne și despre modul în care ele „stau pentru", l-a influențat, neîndoielnic, pe William din Ockham, care a luat de la predecesorii săi o bună parte din ceea ce s-ar putea numi echipamentul său tehnic. Însă nu rezultă, desigur, că Ockham nu a dezvoltat considerabil logica terministă. Nu rezultă nici că opiniile filosofice ale lui Ockham și modul în care a folosit logica terministă au fost împrumutate de la un gânditor ca Petru din Spania. Dimpotrivă, Petru a fost un conservator în filosofie și a fost foarte departe de orice tendință de a anticipa „nominalismul" lui Ockham. A găsi antecedentele logicii terministe în secolul al XIII-lea nu este totuna cu a încerca să împingi înapoi, înspre acel secol, întreaga filosofie ockhamistă: o asemenea încercare ar fi zadarnică.

Teoria despre *suppositio* a fost însă numai una dintre trăsăturile logicii de secol XIV. Am amintit-o în mod special aici din pricina felului în care a folosit-o Ockham în discuția sa referitoare la teoria universaliilor. Însă în orice istorie a logicii medievale ar trebui să prevaleze teoria consecințelor sau a operațiilor deductive dintre propo-

ziții. În lucrarea sa *Summa logicae*[1], Ockham discută acest subiect după ce tratează, pe rând, despre termeni, propoziții și silogisme. Dar în *De puritate artis logicae*[2] a lui Walter Burleigh, teoriei consecințelor i se acordă însemnătate maximă, iar observațiile autorului asupra silogisticii alcătuiesc un fel de apendice al acesteia. Mai mult, Albert de Saxonia tratează silogistica, în a sa *Perutilis Logica*, drept parte a teoriei generale a consecințelor, cu toate că, urmându-l pe Ockham, își începe tratatul cu considerații asupra termenilor. Importanța acestei dezvoltări a teoriei consecințelor în secolul al XIV-lea este mărturia pe care o aduce acest veac pentru faptul că logica este concepută, din ce în ce mai mult, ca având un caracter formal. Căci această trăsătură a logicii medievale ulterioare dezvăluie o afinitate, care a rămas multă vreme neluată în seamă sau chiar nebănuită, între logica medievală și cea modernă. Cercetarea istoriei logicii medievale nu a ajuns, ce-i drept, la punctul la care să devină cu putință o dare de seamă adecvată despre acest subiect. Însă în mica lucrare a Părintelui Boehner, *Mediaeval Logic*, menționată în Bibliografie, sunt indicate și alte rânduri asupra cărora se poate reflecta și cerceta. Iar cititorul este trimis la această lucrare pentru mai multe informații.

3. Revin acum la logica lui Ockham, acordând o atenție specială atacului său împotriva tuturor teoriilor realiste ale universaliilor. Ceea ce s-a spus în secțiunea anterioară va fi de ajuns pentru a arăta că a-i atribui lui Ockham diverși termeni și noțiuni de logică nu presupune neapărat că el este și inventatorul acestora.

(i) Există diferite tipuri de termeni, deosebite, în mod tradițional, unul de altul. De pildă, unii termeni se referă în mod direct la o anumită realitate și au un sens chiar și atunci când sunt de sine stătători. Acești termeni („unt", de exemplu) se numesc termeni categorematici. Alți termeni însă, precum „niciun" și „orice", dobândesc o referință clară numai atunci când se află în relație cu termeni categorematici, ca în expresiile „niciun om" sau „orice casă". Aceștia se numesc termeni sincategorematici. Mai mult, unii termeni sunt absoluți, în sensul că semnifică un lucru fără referire la niciun alt lucru, în vreme ce alți termeni se numesc termeni conotativi, întrucât, precum „fiu" sau „tată", ei semnifică un obiect considerat numai în relație cu un alt lucru.

(ii) Dacă luăm în considerare cuvântul „om", vom recunoaște că este un semn convențional: semnifică ceva sau are un sens, dar faptul că un cuvânt anume are un sens anume sau că exercită o anumită funcție-semn este o chestiune convențională.

---

[1] Editată de P. Boehner, O.F.M. The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N.Y., și E. Nauwelaerts, Louvain. *Pars prima*, 1951.

[2] Editată de P. Boehner, O.F.M. *Ibid.*, 1951.

E limpede că lucrurile stau astfel dacă ne aducem aminte că în alte limbi „homme" și „homo" sunt folosite cu același sens. De bună seamă, gramaticianul poate discuta despre cuvinte ca simple cuvinte; dar adevăratul material al argumentării nu este semnul convențional, ci acela natural. Semnul natural este conceptul. Fie că suntem englezi și folosim cuvântul „man", fie că suntem francezi și folosim cuvântul „homme", conceptul sau semnificația logică a termenului este aceeași. Cuvintele sunt diferite, dar sensul lor este același. Ockham a deosebit, prin urmare, atât cuvântul rostit (*terminus prolatus*), cât și cuvântul scris (*terminus scriptus*) de concept (*terminus conceptus* sau *intentio animae*), adică de termenul considerat după sensul sau semnificația sa logică.

Ockham a numit conceptul – sau *terminus conceptus* – „semn natural", întrucât credea că perceperea directă a oricărui lucru produce în mod natural în mintea umană un concept al acelui lucru. Atât fiarele, cât și oamenii emit anumite sunete ca reacție naturală la un stimul; iar aceste sunete sunt semne naturale. Însă „fiarele și oamenii emit sunete de acest fel numai pentru a semnifica anumite sentimente sau anumite accidente prezente în ele însele", în vreme ce intelectul „poate da la iveală calități care să semnifice orice fel de lucru în mod natural"[1]. A percepe o vacă duce la formarea aceleiași idei sau a aceluiași „semn natural" (*terminus conceptus*) în mintea englezului și în cea a francezului, chiar dacă cel dintâi va exprima acest concept, în vorbă sau în scris, prin mijlocirea unui anumit semn convențional, „cow", pe când cel de-al doilea îl va exprima prin mijlocirea unui alt semn convențional, „vache". Acest mod de a trata semnele a adus o îmbunătățire față de acela al lui Petru din Spania, care nu pare a da suficientă recunoaștere explicită identității semnificației logice ce poate fi atașată cuvintelor corespunzătoare din diferite limbi.

Anticipând puțin, se poate semnala că atunci când Ockham este numit „nominalist", nu se înțelege prin asta, sau nu ar trebui să se înțeleagă, că el a atribuit universalitate cuvintelor considerate întocmai ca *termini prolati* sau *scripti*, adică termenilor ca semne convenționale: semnul natural, *terminus conceptus*, era cel la care se gândea el.

(iii) Termenii sunt elemente ale propozițiilor, termenul raportându-se la propoziție ca *incomplexum* la *complexum*; și numai în propoziție dobândește un termen funcția de „a sta pentru" (*suppositio*). De exemplu, în afirmația „omul aleargă", termenul „om" stă pentru un individ anume. În acest caz, avem de a face cu o *suppositio personalis*. Însă în afirmația „omul este o specie", termenul „om" stă pentru toți oamenii. Aceasta este *suppositio simplex*. În sfârșit, în afirmația „*Om* este un substantiv", este

---

[1] 1 *Sent.*, 2, 8, Q.

vorba despre cuvântul însuși. Aceasta este *suppositio materialis*. Luat în sine, termenul „om" poate exercita oricare dintre aceste funcții; dar numai într-o propoziție capătă el cu adevărat un tip anume de funcție dintre cele discutate. *Suppositio* este, așadar, „o proprietate ce aparține unui termen, dar numai într-o propoziție"[1].

(iv) În afirmația „omul este muritor", termenul „om", care este, așa cum am văzut, un semn, stă pentru lucruri, adică oameni, care nu sunt ele însele semne. Este, prin urmare, un termen de „intenție primă" (*primae intentionis*). Însă în afirmația „speciile sunt subdiviziuni ale genurilor", termenul „speciile" nu stă în mod direct pentru lucruri care nu sunt ele însele semne: stă pentru nume de clase, precum „om", „cal", „câine", care sunt ele însele semne. Termenul „specie" este, prin urmare, un termen de intenție secundă (*secundae intentionis*). Cu alte cuvinte, termenii de intenție secundă stau pentru termeni de intenție primă și sunt predicați despre ei, ca atunci când se spune că „omul" și „calul" sunt specii.

În sensul larg al „intenției prime", termenii sincategorematici pot fi numiți intenții prime. Luați în sine, ei nu semnifică lucruri; dar îmbinați cu alți termeni, ei fac ca acei termeni să stea pentru lucruri într-un mod bine definit. De pildă, termenul „orice" nu poate sta, prin el însuși, pentru lucruri bine definite; dar calificând termenul „om" în propoziția „orice om este muritor", el face ca termenul „om" să stea pentru o serie de lucruri bine definită. În sensul strict al „intenției prime" însă, un termen de intenție primă este un „termen extrem" într-o propoziție, adică unul care stă pentru un lucru care nu este semn, sau pentru lucruri care nu sunt semne. În propoziția „arsenicul este otrăvitor", termenul „arsenic" este deopotrivă un „termen extrem" și unul care, în propoziție, stă pentru ceva care nu este el însuși semn. Un termen de intenție secundă, înțeles în sens strict, va fi astfel un termen care semnifică, în chip firesc, intenții prime și care poate să stea pentru ele într-o propoziție. „Gen", „specie" și „diferență" sunt exemple de termeni de intenție secundă[2].

(v) Răspunsul lui Ockham la problema universaliilor a fost, de fapt, deja indicat: universaliile sunt termeni (*termini concepti*) care semnifică lucruri individuale și care stau pentru ele în propoziții. Nu există decât lucruri individuale; și prin însuși faptul că un lucru există, el este individual. Nu există și nu pot exista universalii. A afirma existența extramentală a universaliilor înseamnă a comite nebunia de a afirma o contradicție; căci dacă universalul există, el trebuie să fie individual. Iar faptul că nu există nicio realitate comună în același timp în doi membri ai unei specii poate fi

---

[1] *Summa totius logicae*, I, 63.

[2] *Quodlibet*, 4, 19.

arătat în câteva moduri. De pildă, dacă Dumnezeu ar fi creat un om din nimic, acest fapt nu l-ar afecta pe niciun alt om în ceea ce privește esența lui. Altfel spus, un lucru individual poate fi nimicit fără nimicirea sau distrugerea unui alt lucru individual: „Un om poate fi nimicit de Dumnezeu fără ca vreun alt om să fie nimicit sau distrus. Așadar, nu există nimic comun amândurora, pentru că (dacă ar fi existat) ar fi fost nimicit și, prin urmare, niciun alt om nu și-ar păstra natura sa esențială"[1]. În ce privește opinia lui Scotus că există o distincție formală între natura comună și individualitate, este adevărat că el „i-a întrecut pe alții în subtilitatea judecății"[2]; dar dacă pretinsa distincție este una obiectivă și nu una pur mentală, ea trebuie să fie reală. Opinia lui Scotus este astfel supusă acelorași dificultăți pe care le întâmpinaseră și teoriile mai vechi ale realismului.

Dacă un concept universal este o calitate distinctă de actul intelectului sau dacă este acest act însuși, e doar o chestiune de importanță secundă: ceea ce este important e că „niciun universal nu este ceva care există în vreun fel în afara sufletului; dar orice este predicabil despre multe lucruri este prin natura lui în minte, fie în mod subiectiv, fie obiectiv; și niciun universal nu aparține esenței sau quiddității niciunei substanțe, oricare ar fi ea"[3]. Ockham nu pare să fi acordat prea mare însemnătate întrebării dacă, de fapt, conceptul universal este un accident distinct de intelectul ca atare sau dacă este pur și simplu intelectul însuși în activitatea sa: a fost mai preocupat de analiza sensului termenilor și propozițiilor decât de chestiuni psihologice. Dar este destul de limpede că nu credea că universalul există în suflet altminteri decât ca act al înțelegerii. Existența universalului constă într-un act al înțelegerii, și el există numai în acest fel. Își datorează existența doar intelectului: nu există nicio realitate universală corespunzătoare conceptului. Nu este totuși o ficțiune, în sensul că nu ar reprezenta nimic real: reprezintă lucrurile reale individuale, chiar dacă nu reprezintă niciun lucru universal. Este, pe scurt, un mod de a concepe sau de a cunoaște lucruri individuale.

(vi) Poate că Ockham sugerează uneori că universalul este o imagine confuză sau indistinctă a unor lucruri individuale distincte; însă nu l-a interesat să identifice conceptul universal cu imaginea sau fantasma. El a pus mereu accentul pe faptul că nu e nevoie să fie postulat niciun alt factor în afară de minte și de lucrurile individuale pentru a explica universalul. Conceptul universal ia naștere numai întrucât există diferite grade de asemănare între lucrurile individuale. Socrate și Platon se aseamănă

---

[1] I *Sent.*, 2, 4, D.
[2] *Ibid.*, 2, 6, B.
[3] *Ibid.*, 2, 8, Q.

mai mult unul cu celălalt decât oricare dintre ei cu un măgar; iar acest fapt care ține de experiență se reflectă în formarea conceptului specific de om. Însă trebuie să fim atenți la ce spunem. Nu ar trebui să spunem că „Platon și Socrate își corespund (participă) în ceva sau în anumite lucruri, ci că își corespund (sunt la fel) prin anumite lucruri, adică prin ei înșiși, și că Socrate îi corespunde lui (*convenit cum*) Platon nu în ceva, ci prin ceva, și anume prin el însuși"[1]. Cu alte cuvinte, nu există nicio natură comună lui Socrate și lui Platon, *în* care ei să se întâlnească, la care ei să participe sau prin care să-și corespundă; dar natura care este Socrate și natura care este Platon sunt la fel. Fundamentul conceptelor generice se poate explica în mod asemănător.

(vii) Ne putem întreba pe bună dreptate prin ce se deosebește acest conceptualism de poziția Sfântului Toma. La urma urmei, când Ockham spune că ideea conform căreia există lucruri universale corespunzătoare termenilor universali este absurdă și distrugătoare pentru întreaga filosofie a lui Aristotel și pentru toată știința[2], Sfântul Toma ar fi de acord cu el. Iar opinia Sfântului Toma a fost cu siguranță aceea că în vreme ce naturile oamenilor, de pildă, sunt la fel, nu există nicio natură comună considerată ca lucru la care participă toți indivizii umani. Dar trebuie să ne amintim că Sfântul Toma a dat asemănării naturilor o explicație metafizică, întrucât el susținea că Dumnezeu creează lucruri care aparțin aceleiași specii, adică lucruri cu naturi asemănătoare, potrivit unei idei de natură umană din mintea divină. Ockham a renunțat însă la această teorie a ideilor divine. Urmarea a fost că, pentru el, asemănările care dau naștere conceptelor universale sunt pur și simplu asemănări de fapt, ca să zicem așa: nu există niciun motiv metafizic pentru aceste asemănări în afară de alegerea divină, care nu depinde de nicio idee divină. Cu alte cuvinte, deși Sfântul Toma și William din Ockham au fost, în chip fundamental, de acord în a tăgădui că există vreun *universale in re*, cel dintâi a îmbinat respingerea ultrarealismului cu doctrina augustiniană despre *universale ante rem*, pe când cel de-al doilea nu a făcut-o[3].

O altă diferență, mai puțin importantă, privește modul de a vorbi despre conceptele universale. Ockham susținea, așa cum am văzut, că un concept universal este un act al înțelegerii. „Afirm că intenția primă, la fel ca intenția secundă, este cu adevărat un act al înțelegerii, căci orice este dobândit prin ficțiune poate fi dobândit prin act."[4] Ockham pare a se referi la teoria lui Petrus Aureoli, potrivit căreia conceptul, care

---

[1] 1 *Sent.*, 2, 6, E E. *Respondeo quod conveniunt (Socrates et Plato) aliquibus, quia seipsis, et quod Socrates convenit cum Platone non in aliquo sed aliquo, quia seipso.*

[2] *Expositio aurea*, 3, 2, 90, R.

[3] Vezi vol. II.

[4] *Quodlibet*, 4, 19.

este obiectul așa cum apare el minții, este o „ficțiune". Ockham preferă să spună că, de fapt, conceptul este pur și simplu actul înțelegerii. „Intenția primă este un act al înțelegerii ce semnifică lucruri care nu sunt semne. Intenția secundă este actul ce semnifică intenții prime."[1] Iar Ockham continuă spunând că atât intențiile prime, cât și cele secunde sunt cu adevărat entități reale și că sunt cu adevărat calități care există în mod subiectiv în suflet. Faptul că sunt entități reale, de vreme ce sunt acte ale înțelegerii, este limpede; dar pare mai curând straniu, poate, să afli că Ockham le numește calități. Cu toate acestea, dacă trebuie să credem că e consecvent în ceea ce spune în diferite situații, nu putem presupune că pentru el conceptele universale sunt calități într-adevăr distincte de actele înțelegerii. „Tot ceea ce este explicat prin postularea a ceva distinct de actul înțelegerii poate fi explicat fără a postula un asemenea lucru distinct."[2] Cu alte cuvinte, Ockham se mulțumește să vorbească, pur și simplu, despre actul înțelegerii; și aplică principiul economiei pentru a scăpa de *apparatus*-ul abstragerii de *species intelligibiles*. Însă deși există, neîndoielnic, o diferență între teoria lui d'Aquino și cea a lui Ockham în această privință, trebuie să ne amintim că d'Aquino a subliniat cu tărie că *species intelligibilis* nu este obiectul cunoașterii: este *id quo intelligitur*, iar nu *id quod intelligitur*[3].

4. Ne aflăm acum în situația de a reflecta, pe scurt, asupra teoriei lui Ockham despre știință. El împarte știința în două tipuri principale, știința reală și știința rațională. Cea dintâi (*scientia realis*) se ocupă cu lucrurile reale, într-un sens pe care îl vom discuta de îndată, pe când cea de a doua (*scientia rationalis*) se ocupă cu termenii care nu stau în mod direct pentru lucruri reale. Astfel, logica, având de a face cu termeni de intenție secundă, ca „specie" și „gen", este o știință rațională. Este important să se păstreze distincția dintre aceste două tipuri de știință: altminteri, conceptele sau termenii se vor confunda cu lucrurile. De pildă, dacă nu ne dăm seama că intenția pe care a avut-o Aristotel în *Categorii* a fost aceea de a trata despre cuvinte și concepte, iar nu despre lucruri, îl vom interpreta într-un sens cu totul străin de gândirea lui. Logica se ocupă cu termeni de intenție secundă, care nu pot exista *sine ratione*, adică fără activitatea minții; are de a face, prin urmare, cu „născociri" mentale. Am spus mai devreme că lui Ockham nu-i prea plăcea să vorbească despre conceptele universale ca despre ficțiuni sau entități fictive; dar ceea ce aveam atunci în minte era că Ockham s-a împotrivit implicației că ceea ce știm prin intermediul unui concept universal este o ficțiune, și nu un lucru real. Era cât pe ce să vorbească despre termenii de intenție

---

1 *Quodlibet*, 4, 19.
2 *Summa totius logicae*, 1, 12.
3 Cf. *S.T.*, 1, 76, 2, *ad* 4; 1, 85, 2.

secundă, care intră în alcătuirea propozițiilor logicii, ca despre niște „născociri", pentru că acești termeni nu se referă în mod direct la lucruri reale. Însă logica, o știință rațională, presupune știința reală; căci termenii de intenție secundă presupun termeni de intenție primă.

Știința reală se ocupă cu lucrurile, și anume cu lucrurile individuale. Însă Ockham spune, de asemenea, că „știința reală nu este întotdeauna despre lucruri ca obiecte care sunt cunoscute în mod direct"[1]. Aceasta ar putea părea o contradicție; dar Ockham merge mai departe, explicând că orice știință, fie ea reală sau rațională, este numai una a propozițiilor[2]. Cu alte cuvinte, când spune că știința reală se ocupă cu lucrurile, Ockham nu vrea să nege doctrina lui Aristotel potrivit căreia știința este a universalului; dar este hotărât să susțină cealaltă doctrină aristotelică, ce spune că există numai indivizi. Știința reală se ocupă, așadar, cu propozițiile universale; și dă ca exemple de asemenea propoziții: „omul este capabil să râdă" și „orice om poate fi instruit"; însă termenii universali stau pentru lucruri individuale, și nu pentru realități universale care există extramental. Dacă Ockham spune, prin urmare, că știința reală se ocupă cu lucruri individuale prin intermediul termenilor (*mediantibus terminis*), el nu vrea să spună prin aceasta că știința reală nu are legătură cu existentele reale care sunt lucruri individuale. Știința se ocupă cu adevărul sau falsitatea propozițiilor; dar a spune că o propoziție a științei reale este adevărată înseamnă a spune că se verifică în cazul tuturor acelor lucruri individuale ale căror semne naturale sunt termenii propozițiilor. Diferența dintre știința reală și cea rațională constă în faptul că „părțile, adică termenii propozițiilor cunoscute prin știința reală stau pentru lucruri, ceea ce nu este cazul cu termenii propozițiilor cunoscute prin știința rațională, căci acești termeni stau pentru alți termeni".[3]

5. Insistența lui Ockham asupra lucrurilor individuale ca singurele existente nu implică, prin urmare, respingerea științei considerate drept cunoaștere a propozițiilor universale. El nu respinge nici ideile aristotelice despre principiile nedemonstrabile și despre demonstrație. În ce le privește pe cele dintâi, un principiu poate fi nedemonstrabil în sensul că mintea nu poate decât să aprobe propoziția odată ce pricepe înțelesul termenilor, sau poate fi nedemonstrabil în sensul că este cunoscut în mod evident numai prin experiență. „Anumite principii prime nu sunt cunoscute prin ele însele (*per se nota* sau analitice), ci sunt cunoscute numai prin experiență, ca în cazul propo-

---

[1] 1 *Sent.*, 2, 4, M.

[2] *Ibid.*

[3] 1 *Sent.*, 2, 4, O.

ziției «orice căldură produce calefacție»"[1]. În ceea ce privește demonstrația, Ockham acceptă definiția aristotelică a demonstrației ca silogism care produce cunoaștere; dar merge mai departe, analizând diferitele sensuri ale lui „a ști" (*scire*). Poate să însemne înțelegerea evidentă a adevărului; iar în acest sens chiar și faptele contingente, cum ar fi faptul că acum șed, pot fi cunoscute. Sau poate însemna înțelegerea evidentă a adevărurilor necesare, spre deosebire de cele contingente. Ori, în al treilea rând, poate să însemne „înțelegerea unui singur adevăr necesar prin înțelegerea evidentă a două adevăruri necesare;[...] și acesta este sensul în care e înțeles «a ști» în definiția mai sus menționată"[2].

Din această insistență asupra adevărurilor necesare nu trebuie dedus faptul că pentru Ockham nu poate exista cunoaștere științifică a lucrurilor contingente. El nu credea, ce-i drept, că o propoziție afirmativă și asertorică despre lucruri contingente și referitoare la timpul prezent (adică în raport cu vorbitorul) poate fi un adevăr necesar; dar susținea că propozițiile afirmative și asertorice care cuprind termeni ce stau pentru lucruri contingente pot fi necesare, dacă sunt sau pot fi considerate echivalente cu propoziții negative sau ipotetice referitoare la posibilitate[3]. Cu alte cuvinte, Ockham considera propozițiile necesare care cuprind termeni ce stau pentru lucruri contingente ca fiind echivalente cu propozițiile ipotetice, în sensul că sunt adevărate pentru fiecare lucru pentru care stă termenul-subiect *în momentul existenței acelui lucru*. Astfel, propoziția „orice X este Y" (unde X stă pentru lucruri contingente, iar Y pentru posedarea unei proprietăți) este necesară dacă este socotită echivalentă cu „dacă există X, atunci el este Y" sau cu „dacă e adevărat să se spună despre un lucru că este X, e, de asemenea, adevărat să se spună că este Y".

Demonstrația este, pentru Ockham, demonstrarea atributelor unui subiect, și nu a existenței subiectului. Nu putem demonstra, de pildă, că există un anumit tip de plantă; dar am putea fi în stare să demonstrăm propoziția care spune că are o anumită proprietate. E adevărat că putem cunoaște prin experiență că are această proprietate, dar dacă știm acest fapt numai din experiență, nu cunoaștem „motivul" acestui fapt. Dacă putem însă arăta, pornind de la natura plantei (a cărei cunoaștere presupune, de bună seamă, experiența), că ea posedă în mod necesar această proprietate, avem cunoaștere demonstrativă. Acestui tip de cunoaștere Ockham i-a acordat o importanță considerabilă: el era foarte departe de a disprețui silogismul. „Forma silo-

---

[1] *Summa totius logicae*, 3, 2.
[2] *Ibid.*
[3] *Summa totius logicae*, 3, 2.

gistică este la fel de valabilă în orice domeniu."[1] Ockham nu a vrut să spună, desigur, prin aceasta că toate propozițiile adevărate pot fi dovedite silogistic; dar era de părere că în toate chestiunile în care poate fi dobândită cunoaștere științifică, raționamentul silogistic este valabil. Cu alte cuvinte, era de acord cu ideea aristotelică de „știință" demonstrativă. Având în vedere faptul că Ockham este nu rareori numit „empirist", este bine să ținem minte latura „rațională" a filosofiei lui. Când a spus că știința se ocupă cu propoziții, nu a înțeles prin aceasta că știința este cu totul despărțită de realitate sau că demonstrația nu ne poate spune nimic despre lucruri.

[1] 1 *Sent.*, 2, 6, D.

CAPITOLUL V

OCKHAM (3)

Cunoaşterea intuitivă – Puterea lui Dumnezeu de a cauza „cunoaşterea" intuitivă a unui obiect nonexistent – Contingenţa ordinii lumii – Relaţiile – Cauzalitatea – Mişcarea şi timpul – Concluzie

1. ŞTIINŢA se ocupă, potrivit lui Ockham, cu propoziţii universale, iar demonstraţia silogistică este modalitatea de raţionament proprie ştiinţei în sensul strict: a fi de acord, în ştiinţă, înseamnă a fi de acord cu adevărul unei propoziţii. Însă aceasta nu înseamnă că, pentru Ockham, cunoaşterea ştiinţifică este *a priori* în sensul că este o dezvoltare a unor principii sau idei înnăscute. Dimpotrivă, cunoaşterea intuitivă este primară şi fundamentală. Dacă luăm în considerare, drept exemplu, propoziţia „întregul este mai mare decât partea", vom recunoaşte că mintea este de acord cu adevărul propoziţiei îndată ce percepe înţelesul termenilor; dar aceasta nu înseamnă că principiul este înnăscut. Fără experienţă, propoziţia nu ar fi enunţată; iar noi nu am percepe înţelesul termenilor. Din nou, în cazul în care se poate demonstra că un atribut aparţine unui subiect, experienţa sau cunoaşterea intuitivă este cea prin care ştim că există un asemenea subiect. Demonstrarea unei proprietăţi a omului, de pildă, presupune o cunoaştere intuitivă a oamenilor. „Nimic nu poate fi cunoscut în sine, în mod natural, dacă nu este cunoscut în mod intuitiv."[1] Ockham susţine aici că nu putem avea o cunoaştere naturală a esenţei divine aşa cum este ea în sine, pentru că nu avem o intuiţie naturală a lui Dumnezeu; dar principiul este unul general. Orice cunoaştere este bazată pe experienţă.

Ce vrea să însemne cunoaştere intuitivă? „Cunoaşterea intuitivă (*notitia intuitiva*) a unui lucru este o cunoaştere de un asemenea tip încât se poate şti prin intermediul ei dacă un lucru este sau nu; iar dacă este, intelectul îşi dă imediat seama că lucrul există şi conchide în mod evident că există, dacă nu este cumva împiedicat din pricina vreunei imperfecţiuni în această cunoaştere."[2] Cunoaşterea intuitivă este, astfel, perceperea nemijlocită a unui lucru ca existent, mintea devenind capabilă să alcătuiască

---

[1] 1 *Sent.*, 3, 2, F.

[2] *Prol. Sent.*, 1, 2.

o propoziție contingentă referitoare la existența acelui lucru. Însă cunoașterea intuitivă este, totodată, o cunoaștere de un asemenea tip încât „atunci când sunt cunoscute niște lucruri, dintre care unul se află în celălalt, sau este la distanță de celălalt, sau se află într-o altă relație cu celălalt, mintea cunoaște de îndată, în virtutea simplei perceperi a acelor lucruri, dacă lucrul se află sau nu în celălalt, dacă e sau nu la distanță, și tot astfel în cazul altor adevăruri contingente[...] De pildă, dacă Socrate este într-adevăr alb, acea percepție a lui Socrate și a culorii albe, prin intermediul căreia se poate ști în mod evident că Socrate este alb, este cunoaștere intuitivă. Și, în general, oricare simplă percepție a unui termen sau a unor termeni, adică a unui lucru sau a unor lucruri, prin intermediul căreia pot fi cunoscute adevăruri contingente, referitoare mai cu seamă la prezent, este cunoaștere intuitivă"[1]. Cunoașterea intuitivă este, astfel, cauzată de perceperea nemijlocită a lucrurilor existente. Conceptul unui lucru individual este expresia naturală, aflată în minte, a percepției acelui lucru, în condițiile în care conceptul nu este interpretat ca un *medium quo* al cunoașterii. „Afirm că în nicio percepție intuitivă, fie ea senzorială sau intelectuală, lucrul nu se află în nicio stare care să fie un mijlocitor între lucru și actul cunoașterii. Afirm, adică, faptul că lucrul însuși este cunoscut în mod direct, fără niciun intermediar între el și actul prin care este văzut sau perceput."[2] Altfel spus, intuiția este percepția nemijlocită a unui lucru sau a unor lucruri, conducând în chip firesc la judecata că lucrul există sau la o altă propoziție contingentă despre el, cum ar fi „este alb". Garanția unor asemenea judecăți este pur și simplu evidența, caracterul evident al intuiției și, totodată, caracterul natural al procesului care conduce la formularea judecății. „Afirm, prin urmare, despre cunoașterea intuitivă că ea este cunoaștere propriu-zis individuală[...] pentru că este cauzată în mod natural de un anumit lucru, și nu de altul, și nici nu poate fi cauzată de un alt lucru."[3]

Este limpede că Ockham nu vorbește despre senzație pur și simplu: vorbește despre o intuiție intelectuală a unui lucru individual, care este cauzată de acel lucru și de nimic altceva. Mai mult, pentru el intuiția nu se limitează la intuiția lucrurilor sensibile sau materiale. El spune lămurit că ne cunoaștem propriile acte în mod intuitiv, această intuiție conducând la formarea unor propoziții ca „există o înțelegere" și „există o voință"[4]. „Aristotel spune că nimic, dintre acele lucruri care sunt exterioare, nu este înțeles dacă nu cade mai întâi sub simțuri; iar acele lucruri nu pot fi decât sensibile, potrivit lui. Și această autoritate este veridică în privința acelor lucruri; dar

---

[1] *Prol. Sent.*, I, 2.
[2] I *Sent.*, 27, 3, K.
[3] *Quodlibet*, I, 13.
[4] *Ibid.*, I, 14.

în privința spiritelor, nu este."[1] De vreme ce, potrivit lui Ockham, cunoașterea intuitivă precedă cunoașterea abstractă, putem spune, folosind limbajul de mai târziu, că percepția senzorială și introspecția sunt, pentru el, cele două surse ale întregii noastre cunoașteri naturale referitoare la realitatea existentă. În acest sens l-am putea numi „empirist"; dar în această chestiune el nu este mai „empirist" decât orice alt filosof medieval care nu a crezut în idei înnăscute și în cunoașterea pur *a priori* a realității existente.

2. Am văzut că, pentru Ockham, cunoașterea intuitivă a unui lucru este cauzată de acel lucru, și nu de oricare altul. Cu alte cuvinte, intuiția, ca percepție nemijlocită a existentului individual, își poartă propria garanție. Însă, așa cum bine se știe, el susținea că Dumnezeu ar putea cauza în noi intuiția unui lucru care nu e prezent cu adevărat. „Cunoașterea intuitivă nu poate fi cauzată în mod natural decât dacă obiectul este prezent la distanța potrivită; dar poate fi cauzată în mod supranatural."[2] „Dacă spui că ea (intuiția) poate fi cauzată numai de Dumnezeu, acest lucru este adevărat."[3] „Poate exista, prin puterea lui Dumnezeu, cunoaștere intuitivă (*cognitio intuitiva*) referitoare la un obiect nonexistent."[4] Printre propozițiile cenzurate ale lui Ockham aflăm, așadar, una din care decurge că „în sine și în mod necesar, cunoașterea intuitivă nu se ocupă mai mult cu un lucru existent decât cu unul nonexistent, și nici nu privește existența mai mult decât nonexistența". Acesta este, neîndoielnic, un rezumat interpretativ al poziției lui Ockham; și de vreme ce pare să contrazică viziunea sa despre natura cunoașterii intuitive, ca distinctă de cunoașterea abstractă (în sens de cunoaștere care abstrage din existența sau nonexistența lucrurilor pentru care stau termenii în propoziție), următoarele observații pot fi de ajutor pentru lămurirea poziției sale.

(i) Când Ockham spune că Dumnezeu ar putea produce în noi intuiția unui obiect nonexistent, el se bazează pe adevărul propoziției care afirmă că Dumnezeu poate produce și păstra în mod direct tot ceea ce El produce în mod normal prin intermediul cauzelor secunde. De pildă, intuiția stelelor este produsă în noi în mod normal și natural prin prezența reală a stelelor. A spune aceasta înseamnă a spune că Dumnezeu produce în noi cunoașterea intuitivă a stelelor prin intermediul unei cauze secunde, și anume stelele însele. Așadar, după principiul lui Ockham, Dumnezeu ar putea produce această intuiție în mod direct, fără cauza secundă. El nu ar putea face acest lucru dacă ar implica o contradicție; dar nu implică o contradicție. „Orice efect

---

[1] *Quodlibet*, I, 14.
[2] 2 *Sent.*, 15, E.
[3] *Quodlibet*, I, 13.
[4] *Ibid.*, 6, 6.

pe care Dumnezeu îl cauzează prin intermediul unei cauze secunde poate fi produs nemijlocit de El, prin El însuși."[1]

(ii) Însă Dumnezeu nu ar putea produce în noi cunoașterea evidentă a propoziției că stelele sunt prezente când nu sunt prezente; căci includerea cuvântului „evident" implică faptul că stelele sunt cu adevărat prezente. „Dumnezeu nu poate produce în noi o astfel de cunoaștere prin care să se vadă în mod evident că un lucru este prezent, deși este absent, căci aceasta implică o contradicție, întrucât o astfel de cunoaștere evidentă spune că lucrurile stau, în fapt, așa cum se afirmă prin propoziția care este acceptată."[2]

(iii) Ceea ce vrea Ockham să spună pare a fi, așadar, că Dumnezeu ar putea cauza în noi actul intuirii unui obiect care nu a fost într-adevăr prezent, în sensul că El ar putea cauza în noi condițiile fiziologice și psihologice care ne-ar conduce în mod normal la a fi de acord cu propoziția că lucrul este prezent. De exemplu, Dumnezeu ar putea produce nemijlocit în organele vederii toate acele efecte care sunt produse în mod natural de lumina stelelor. Problema se poate pune și în felul următor. Dumnezeu nu ar putea produce în mine vederea reală a unui petic alb prezent, când peticul alb nu a fost prezent; căci acest lucru ar implica o contradicție. Dar El ar putea produce în mine toate condițiile psiho-fizice implicate în vederea unui petic alb, chiar dacă peticul alb nu a fost într-adevăr acolo.

(iii) Modul în care Ockham și-a ales termenii le-a părut criticilor lui confuz și nepotrivit. Pe de o parte, după ce spune că Dumnezeu nu poate cauza cunoașterea evidentă a faptului că un lucru este prezent atunci când nu este prezent, el adaugă că „Dumnezeu poate cauza un act «creditiv» prin care eu cred că un lucru absent este prezent", și continuă explicând că „acea idee «creditivă» va fi abstractă, iar nu intuitivă"[3]. Pare destul de limpede, dacă se poate înțelege din acestea că Dumnezeu ar putea produce în noi, în absența stelelor, toate condițiile psiho-fizice pe care le-am avea în mod natural în prezența stelelor, și că noi am avea prin aceasta o cunoaștere a ceea ce sunt stelele (în măsura în care ea poate fi dobândită prin vedere), chiar dacă această cunoaștere nu ar putea fi numită propriu-zis „intuiție". Pe de altă parte, Ockham pare a spune că Dumnezeu este capabil să producă în noi „cunoașterea intuitivă" a unui obiect nonexistent, deși această cunoaștere nu este „evidentă". Mai mult, el nu pare să sugereze, pur și simplu, că Dumnezeu ar putea produce în noi cunoașterea intuitivă a naturii obiectului; căci admite că „Dumnezeu poate produce

---

[1] *Quodlibet*, 6, 6.
[2] *Ibid.*, 5, 5.
[3] *Ibid.*

o acceptare care aparține aceleiași specii, ca acea acceptare evidentă a propoziției contingente «acest alb există», atunci când el nu există"[1]. Dacă se poate spune despre Dumnezeu, în sens propriu, că este capabil să producă în noi acceptarea unei propoziții care afirmă existența unui obiect nonexistent, și dacă această acceptare poate fi propriu-zis numită nu numai „act creditiv", ci și „cunoaștere intuitivă", atunci nu se poate presupune decât că e legitim să spunem că Dumnezeu este capabil să producă în noi cunoaștere intuitivă care, de fapt, nu este nicidecum cunoaștere intuitivă. Iar a spune aceasta pare a implica o contradicție. A caracteriza „cunoașterea intuitivă" prin sintagma „non-evidentă" pare totuna cu o anulare a celei dintâi prin cea din urmă.

Aceste dificultăți ar putea fi lămurite în chip satisfăcător, din punctul de vedere al lui Ockham, vreau să spun. De pildă, el spune că „este o contradicție ca o himeră să fie văzută intuitiv"; însă „nu este o contradicție faptul că ceea ce este văzut nu este nimic în realitatea din afara sufletului, atâta timp cât poate fi un efect sau a fost la un moment dat o realitate prezentă"[2]. Dacă Dumnezeu ar fi nimicit stelele, El ar putea totuși cauza în noi actul vederii a ceea ce a fost cândva, în măsura în care actul este considerat în mod subiectiv, după cum ne-ar putea da o viziune a ceea ce va fi în viitor. Fiecare dintre cele două acte ar fi o percepție nemijlocită, în primul caz a ceea ce a fost, iar în cel de-al doilea, a ceea ce va să fie. Însă, chiar și așa, ar fi straniu să sugerăm că dacă am accepta propoziția „aceste lucruri există *acum*", acceptarea ar putea fi produsă de Dumnezeu, afară doar dacă am voi să spunem că Dumnezeu ne-ar putea înșela. Pesemne că acesta este punctul cu privire la care au avut obiecții oponenții teologi ai lui Ockham, iar nu simpla afirmație că Dumnezeu poate acționa direct asupra organelor noastre de simț. Cu toate acestea, trebuie să ținem minte că Ockham făcea distincția între evidență, care este obiectivă, și certitudine, ca stare psihologică. A o poseda pe cea de a doua nu este o garanție infailibilă pentru posedarea celei dintâi.

(v) În orice caz, trebuie să ne amintim că Ockham nu vorbește despre cursul natural al evenimentelor. El nu spune că Dumnezeu acționează în acest fel în mod obișnuit: spune, pur și simplu, că Dumnezeu ar putea acționa în acest fel în virtutea atotputerniciei Sale. Faptul că Dumnezeu este atotputernic nu constituie însă pentru Ockham un adevăr care poate fi dovedit filosofic: este cunoscut numai prin credință. Prin urmare, dacă privim chestiunea dintr-un punct de vedere pur filosofic, întrebarea dacă Dumnezeu produce în noi intuiții ale unor obiecte nonexistente, pur și simplu, nu se pune. Pe de altă parte, ceea ce are Ockham de spus în această privință ilustrează admirabil tendința lui, ca gânditor cu evidente preocupări teologice, de a

---

[1] *Quodlibet*, 5, 5.
[2] *Ibid.*, 6, 6.

răzbate, ca sa zicem așa, dincolo de ordinea pur filosofică și naturală și de a o subordona libertății și atotputerniciei divine. Ilustrează, de asemenea, unul dintre cele mai importante principii ale lui, și anume că atunci când două lucruri sunt distincte, nu există între ele nicio legătură absolut necesară. Actul vederii stelelor, considerat ca act, este distinct de stelele însele: poate fi, prin urmare, separat de ele, în sensul că atotputernicia divină le poate anihila pe acestea din urmă, păstrându-l pe cel dintâi. Tendința lui Ockham a fost întotdeauna aceea de a răzbate dincolo de legăturile presupus necesare care ar părea să limiteze într-un fel atotputernicia divină, în cazul în care nu i se putea dovedi în mod satisfăcător că negarea propoziției care afirmă o asemenea legătură necesară implică o negare a principiului noncontradicției.

3. Insistența lui Ockham asupra cunoașterii intuitive ca bază și sursă a întregii noastre cunoașteri despre existente reprezintă, așa cum am văzut, latura „empiristă" a filosofiei lui. Se poate spune, de asemenea, că acest aspect al gândirii lui se reflectă în insistența sa asupra faptului că ordinea lumii urmează alegerea divină. Scotus făcuse o distincție între alegerea lui Dumnezeu privitoare la scop și cea privitoare la mijloace, ca și cum ar avea sens să spunem că Dumnezeu dorește „întâi" scopul și „apoi" alege mijloacele. Ockham a respins însă acest mod de a vorbi. „Nu pare a fi bine spus că Dumnezeu dorește scopul înainte de ceea ce este (îndrumat) spre scop, pentru că nu există acolo (în Dumnezeu) o asemenea prioritate a actelor, și nici nu există (în Dumnezeu) asemenea momente, cum postulează el."[1] Dincolo de antropomorfismul unui asemenea limbaj, acesta pare să diminueze desăvârșita contingență a ordinii lumii. Alegerea scopului și alegerea mijloacelor sunt, amândouă, cu totul contingente. Aceasta nu înseamnă, firește, că trebuie să ni-l închipuim pe Dumnezeu ca pe un fel de supraom capricios, gata să schimbe ordinea lumii de la o zi la alta sau de la un moment la altul. Presupunând că Dumnezeu a ales o anumită ordine a lumii, acea ordine rămâne stabilă. Însă alegerea ordinii nu este nicidecum necesară: ea este efectul alegerii divine și numai al ei.

Această poziție este profund legată, desigur, de preocuparea lui Ockham pentru atotputernicia și libertatea divină; și poate părea deplasat să spunem că ea reflectă în vreun fel aspectul „empirist" al filosofiei lui, de vreme ce este poziția unui teolog. Însă ceea ce am vrut să spun este următorul lucru. Dacă ordinea lumii este cu totul condiționată de alegerea divină, este, evident, imposibil să fie dedusă *a priori*. Dacă vrem să știm ce este, trebuie să cercetăm ce este în realitate. Poate că poziția lui Ockham a fost în primul rând aceea a unui teolog; dar efectul ei firesc ar fi acela de a ne concentra asupra faptelor reale și de a descuraja cu totul ideea că ordinea lumii ar putea

---

[1] I *Sent.*, 41, I, E.

fi reconstruită prin raționament pur *a priori*. Dacă o idee de acest tip își face apariția în raționalismul continental prekantian din perioada clasică a filosofiei „moderne", originea ei nu trebuie în niciun caz căutată în ockhamismul veacului al XIV-lea: ea trebuie asociată, de bună seamă, cu influența matematicii și a fizicii matematice.

4. Tendința lui Ockham a fost, așadar, de a împărți lumea, ca să zicem așa, în „absolute". Adică în entități distincte, fiecare dintre ele depinzând de Dumnezeu, dar fără să existe între ele nicio legătură necesară: ordinea lumii nu este anterioară logic alegerii divine, însă este posterioară logic alegerii divine a entităților contingente individuale. Aceeași tendință se reflectă în modul în care a tratat relațiile. Odată acceptat faptul că există numai entități individuale distincte și că singurul tip de distincție care este independent de minte este o distincție reală, în sensul unei distincții între entități separate sau separabile, rezultă că dacă o relație este o entitate distinctă, adică distinctă de termenii relației, trebuie să fie cu adevărat distinctă de termeni, adică să fie separată sau separabilă. „Dacă aș susține că o relație este un lucru, aș spune, împreună cu Ioan (Scotus), că este un lucru distinct de temeiul lui, dar părerea mea s-ar deosebi de a lui când spune că orice relație este diferită în realitate de temeiul ei[...] pentru că eu nu accept o distincție formală între creaturi."[1] Însă ar fi absurd să susții că o relație este distinctă în realitate de temeiul ei. Dacă ar fi, Dumnezeu ar putea să producă relația de paternitate și s-o atribuie cuiva care nu a conceput niciodată. De fapt, un bărbat este numit „tată" atunci când a conceput un copil; și nu este nevoie să se postuleze existența unei a treia entități, o relație de paternitate care să-i lege pe tată și copil. În mod similar, se spune că Smith este la fel ca Brown pentru că, de pildă, Smith este bărbat și Brown este bărbat sau pentru că Smith este alb și Brown este alb: nu este necesar să se postuleze o a treia entitate, o relație de asemănare, pe lângă substanțele și calitățile „absolute"; iar dacă se postulează totuși o a treia entitate, rezultă concluzii absurde[2]. Relațiile sunt nume sau termeni care semnifică absolute; iar o relație ca atare nu are nicio realitate în afara minții. De pildă, nu există nicio ordine a universului care să fie în fapt sau cu adevărat distinctă de părțile existente ale universului[3]. Ockham nu spune că o relație este identică temeiului ei. „Eu nu spun că o relație este în realitate același lucru cu temeiul ei; dar spun că o relație nu este temeiul, ci numai o „intenție" sau un concept în suflet, semnificând câteva lucruri absolute."[4] Principiul pe care merge Ockham este, desigur, principiul economiei: modul în care vorbim despre relații poate fi analizat sau explicat în chip satisfăcător

---

[1] 2 *Sent.*, 2, H.
[2] Cf. *Expositio aurea*, 2, 64, V.
[3] 1 *Sent.*, 30, 1, S.
[4] *Ibid.*, 30, I, R.

fără a postula relațiile ca entități reale. Aceasta era, în viziunea lui Ockham, opinia lui Aristotel. Acesta din urmă nu ar accepta, de pildă, că orice mișcător este în mod necesar el însuși mișcat. Însă aceasta implică faptul că relațiile nu sunt entități distincte de lucrurile absolute; căci, dacă ar fi, mișcătorul ar primi o relație și, astfel, ar fi el însuși mișcat[1]. Relațiile sunt, așadar, „intenții" sau termeni care semnifică absolute; deși trebuie să adăugăm că Ockham restrânge aplicarea acestei doctrine la lumea creată: în Treime există relații reale.

Această teorie a afectat, firește, viziunea lui Ockham despre relația dintre creaturi și Dumnezeu. Era o doctrină comună în Evul Mediu, printre predecesorii lui Ockham, aceea că, în vreme ce creatura are o relație reală cu Dumnezeu, relația lui Dumnezeu cu creatura este totuși numai o relație mentală. Cu toate acestea, în viziunea lui Ockham despre relații, această distincție devine, de fapt, nulă și neavenită. Relațiile pot fi împărțite în două „absolute" existente; iar în acest caz, a spune că între creaturi și Dumnezeu există diferite tipuri de relație înseamnă a spune, pur și simplu, în măsura în care este acceptabil acest fel de a vorbi, că Dumnezeu și creaturile sunt tipuri diferite de ființe. Este perfect adevărat că Dumnezeu a produs și menține creaturile și că acestea nu ar putea exista fără Dumnezeu; dar aceasta nu înseamnă că, de fapt, creaturile sunt afectate de o entitate misterioasă numită relație esențială de dependență. Noi concepem creaturile și vorbim despre ele ca fiind în chip esențial legate de Dumnezeu; dar ceea ce există cu adevărat este Dumnezeu, pe de-o parte, și creaturile, pe de cealaltă, și nu e nevoie să postulăm nicio altă entitate. Ockham deosebește diferite sensuri în care pot fi înțelese „relația reală" și „relația mentală"[2]; și vrea să spună că relația creaturilor cu Dumnezeu este o relație „reală", și nu „mentală", dacă afirmația este înțeleasă, de pildă, în sensul că producerea și conservarea unei pietre de către Dumnezeu este reală și nu depinde de mintea omenească. Însă el exclude cu totul ideea existenței vreunei entități suplimentare în piatră, adică în plus față de piatra însăși, care ar putea fi numită „relație reală".

Merită o mențiune specială un anumit mod în care Ockham încearcă să arate că este absurdă ideea relațiilor reale distincte de temeiurile lor. Dacă îmi mișc degetul, poziția lui se schimbă în raport cu toate părțile universului. Iar dacă există relații reale distincte de temeiul lor, „ar rezulta că, la mișcarea degetului meu, întregul univers, adică cerul și pământul, s-ar umple dintr-odată de accidente"[3]. Mai mult, dacă așa cum spune Ockham, părțile universului sunt în număr infinit, ar rezulta că universul

---

[1] *Expositio aurea*, 2, 64, R.

[2] 1 *Sent.*, 30, 5.

[3] 2 *Sent.*, 2, G.

este populat cu un număr infinit de noi accidente de fiecare dată când îmi mișc degetul. El socotea această concluzie absurdă.

Pentru Ockham, universul constă, așadar, din „absolute", substanțe și accidente absolute, care pot fi aduse într-o apropiere spațială mai mică sau mai mare unul față de celălalt, dar care nu sunt deloc afectate de niște entități relative numite „relații reale". De aici ar părea să decurgă faptul că este inutil să credem că s-ar putea reda, ca să spunem așa, o oglindă a întregului univers. Orice am dori să cunoaștem despre univers, acesta trebuie studiat în mod empiric. Se prea poate să interpretăm acest punct de vedere ca pe susținerea unei abordări „empiriste" a cunoașterii lumii; dar nu decurge de aici, desigur, că știința modernă s-a dezvoltat în realitate pe un fond mental de acest tip. Cu toate acestea, se poate spune pe bună dreptate că insistența lui Ockham asupra „absolutelor" și concepția lui despre relații au favorizat dezvoltarea științei empirice în următorul mod. De vreme ce creatura este privită ca având o relație esențială reală cu Dumnezeu, și dacă ea nu poate fi înțeleasă cum se cuvine fără a fi înțeleasă această relație, este rezonabil să conchidem că studiul modului în care creaturile îl oglindesc pe Dumnezeu este cel mai important și mai valoros studiu al lumii, și că un studiu al creaturilor numai în și pentru ele însele, fără nicio referire la Dumnezeu, este un tip de studiu mai curând inferior, care nu oferă decât o cunoaștere inferioară a lumii. Însă în cazul în care creaturile sunt „absolute", ele pot fi foarte bine studiate fără nicio referire la Dumnezeu. De bună seamă, așa cum am văzut, atunci când Ockham vorbea despre lucrurile create ca despre „absolute", nu avea defel intenția de a pune sub semnul întrebării dependența lor totală de Dumnezeu; punctul lui de vedere era în mare măsură acela al unui teolog; și totuși, dacă putem cunoaște naturile lucrurilor create fără a ne îndrepta deloc atenția spre Dumnezeu, rezultă că știința empirică este o disciplină autonomă. Lumea poate fi studiată în ea însăși, făcând abstracție de Dumnezeu, mai cu seamă dacă, așa cum susținea Ockham, nu se poate dovedi în chip riguros că Dumnezeu există, în sensul deplin al cuvântului „Dumnezeu". În acest sens, este legitim să vorbim despre ockhamism ca despre un factor și un stadiu ale nașterii „spiritului laic", așa cum o face M. de Lagarde. Trebuie să ne amintim, în același timp, că Ockham însuși era foarte departe de a fi un secularist sau un „raționalist" modern.

5. Când ne întoarcem privirea spre considerațiile lui Ockham referitoare la cauzalitate, constatăm că el prezintă cele patru cauze ale lui Aristotel. În ce privește cauza exemplară, pe care, spune el, a adăugat-o Seneca drept al cincilea tip de cauză, „afirm că, strict vorbind, nimic nu este cauză decât dacă este cauză într-unul dintre cele patru moduri expuse de Aristotel. Prin urmare, ideea sau modelul nu este, în sens strict, cauză; deși, dacă extindem denumirea de «cauză» la (a acoperi) orice lucru a

cărui cunoaștere o presupune producerea a ceva, ideea sau modelul este cauză în acest sens; iar Seneca vorbește în acest sens extins."[1] Ockham acceptă, așadar, împărțirea aristotelică tradițională a cauzelor în cauze formale, materiale, finale și eficiente; și afirmă că „oricărui tip de cauză îi corespunde propriul ei tip de cauzare"[2].

Mai mult, Ockham nu a tăgăduit că este posibil să se deducă, pornind de la caracteristicile unui lucru dat, că acesta are sau a avut o cauză; și a folosit el însuși argumente cauzale. A tăgăduit însă că prin simpla cunoaștere (*notitia incomplexa*) a unui lucru putem dobândi simpla cunoaștere a unui alt lucru. Poate că reușim să stabilim că un lucru dat are o cauză; dar nu rezultă că prin aceasta dobândim o cunoaștere simplă și corectă a lucrului care îi este cauză. Motivul este că această cunoaștere vine din intuiție; iar intuiția unui lucru nu este intuiția altui lucru. Acest principiu are, desigur, ramificații în teologia naturală; dar ceea ce vreau să subliniez deocamdată este că Ockham nu a negat că un argument cauzal poate fi valid. Este adevărat că, pentru el, două lucruri sunt întotdeauna cu adevărat distincte atunci când conceptele lor sunt distincte, și că atunci când două lucruri sunt distincte, Dumnezeu l-ar putea crea pe unul dintre ele fără celălalt; însă, dată fiind realitatea empirică așa cum este ea, se pot discerne legături cauzale.

Însă chiar dacă Ockham enumeră patru cauze, în maniera tradițională, și chiar dacă nu respinge validitatea argumentului cauzal, analiza pe care o face el cauzalității eficiente are o pronunțată tentă „empiristă". În primul, rând insistă asupra faptului că, deși putem ști că un lucru dat are o cauză, singurul mod în care putem stabili că acest lucru anume este cauza acelui lucru anume este prin experiență: nu putem dovedi printr-un raționament abstract că X este cauza lui Y, unde X este un lucru creat, iar Y este un alt lucru creat. În al doilea rând, testarea prin experiență a unei relații cauzale implică folosirea metodelor prezenței și absenței sau a metodei excluderii. Nu suntem îndreptățiți să afirmăm că X e cauza lui Y decât dacă putem arăta că atunci când X este prezent rezultă Y și că atunci când X este absent nu rezultă Y, indiferent ce alți factori ar fi prezenți. De exemplu, „este dovedit faptul că focul e cauza căldurii, de vreme ce, atunci când focul este prezent și toate celelalte lucruri (adică toți ceilalți posibili factori cauzali) au fost îndepărtate, rezultă căldura într-un obiect ce poate fi încălzit și care a fost adus în apropiere (de foc)[...] (În mod asemănător) este dovedit faptul că obiectul este cauza cunoașterii intuitive, căci atunci când au fost îndepărtați toți ceilalți factori în afară de obiect, rezultă cunoașterea intuitivă"[3].

---

[1] 1 *Sent.*, 35, 5, N.

[2] 2 *Sent.*, 3, B.

[3] 1 *Sent.*, 1, 3, N.

Faptul că experiența este cea prin care ajungem să știm că un lucru e cauza altuia constituie, de bună seamă, o poziție de bun simț. Așadar, în această privință, trebuie aplicat testul lui Ockham pentru a stabili care dintre A, B sau C este cauza lui D, sau dacă trebuie să acceptăm o pluralitate de cauze. Dacă descoperim că atunci când A este prezent, D rezultă neapărat, chiar și atunci când B și C sunt absente, și că atunci când B și C sunt prezente, dar A este absent, D nu rezultă niciodată, trebuie să acceptăm că A este cauza lui D. Dacă descoperim însă că atunci când numai A este prezent D nu rezultă niciodată, dar că atunci când A și B sunt ambele prezente, D rezultă întotdeauna, chiar dacă C este absent, trebuie să tragem concluzia că și A și B sunt factori cauzali în producerea lui D. Spunând că aceste poziții sunt de bun simț, vreau să spun că sunt poziții care s-ar impune în chip firesc simțului comun și că nu e nimic revoluționar în niciuna dintre ele în sine: nu vreau să sugerez că problema a fost expusă de Ockham așa cum se cuvine din punct de vedere științific. Nu e nevoie de prea multă reflecție pentru a vedea că există cazuri în care presupusa cauză a unui eveniment nu poate fi „înlăturată" pentru a vedea ce se întâmplă în absența ei. Nu putem, de pildă, să înlăturăm luna și să vedem ce se întâmplă cu mareea în absența lunii, pentru a stabili dacă luna exercită vreo influență cauzală asupra mareei. Nu acesta este însă lucrul asupra căruia vreau, de fapt, să atrag atenția. Căci ar fi absurd să ne așteptăm la o tratare adecvată a inducției științifice din partea unui gânditor care nu prea era preocupat de această problemă și care a arătat destul de puțin interes pentru chestiuni ce țin strict de știința fizicii; mai cu seamă într-o vreme când știința nu atinsese acel grad de dezvoltare ce pare a fi necesar înainte ca reflecția asupra metodei științifice să poată fi într-adevăr valoroasă. Ceea ce vreau să semnalez este mai curând faptul că, în analiza pe care o face cauzalității eficiente, Ockham are tendința de a interpreta relația cauzală ca succesiune invariabilă sau regulată. La un moment dat, el deosebește două sensuri ale cauzei. În cel de-al doilea sens al cuvântului, o propoziție antecedentă poate fi numită „cauză" în raport cu cea care urmează. Acest sens nu ne privește, căci Ockham spune în mod expres că antecedenta nu este cauza celei care urmează în niciun sens propriu al termenului. Primul sens este cel care ne interesează. „Într-unul dintre sensuri, cauză înseamnă ceva care are un alt lucru ca efect; iar în acest sens, poate fi numit cauză acel lucru prin postularea căruia se postulează un alt lucru și prin non-postularea căruia acel alt lucru nu este postulat."[1] Într-un pasaj ca acesta, Ockham pare a sugera că, de fapt, cauzalitatea înseamnă succesiune regulată, și nu pare a vorbi, pur și simplu, despre un test empiric care ar trebui aplicat pentru a stabili dacă un lucru este într-adevăr cauza altui lucru. Ar fi incorect să afirmăm, fără

[1] 1 *Sent.*, 41, 1, F.

alte comentarii, că Ockham reducea cauzalitatea la succesiune regulată; dar pare, ce-i drept, să fi avut tendința de a reduce cauzalitatea eficientă la succesiune regulată. Și, la urma urmei, acest lucru ar fi în deplină armonie cu viziunea sa teologică despre univers. Dumnezeu a creat lucruri distincte; iar ordinea care domnește între ele este pur contingentă. Există, de fapt, succesiuni regulate; dar nu se poate spune despre nicio legătură între două lucruri distincte că este necesară, decât dacă înțelegem prin „necesar" doar faptul că legătura, care depinde de alegerea lui Dumnezeu, este totdeauna observabilă în realitate. În acest sens, se poate spune, probabil, că perspectiva teologică a lui Ockham și tendința lui de a da cauzalității eficiente o explicație empiristă au mers mână în mână. Cu toate acestea, de vreme ce Dumnezeu a creat lucrurile în așa fel încât rezultă o anumită ordine, putem prezice că relațiile cauzale care au avut loc în trecut vor avea loc și în viitor, chiar dacă Dumnezeu, folosindu-și puterea Sa absolută, *ar putea* interveni în această ordine. Acest fundal teologic este în general absent, de bună seamă, din empirismul modern.

6. Este limpede că Ockham și-a utilizat briciul în discuția sa referitoare la cauzalitate, ca și în aceea despre relații în general. L-a utilizat și atunci când a tratat despre problema mișcării. Într-adevăr, folosirea briciului sau a principiului economiei era deseori legată de latura „empiristă" a filosofiei lui, având în vedere că a mânuit arma în strădania sa de a scăpa de entitățile neobservabile a căror existență nu era, după părerea lui, cerută de datele experienței (sau aflată prin revelație). Tendința lui a fost întotdeauna aceea de a ne simplifica viziunea despre univers. Aceasta nu înseamnă, desigur, că Ockham a încercat vreodată să reducă lucrurile la datele simțurilor sau la construcții logice alcătuite din datele simțurilor. Ar fi privit, neîndoielnic, o asemenea reducție ca pe o simplificare exagerată. Însă odată acceptată existența substanței și a accidentelor absolute, el a întrebuințat din plin principiul economiei.

Pornind de la diviziunea aristotelică tradițională a tipurilor de mișcare, Ockham afirmă că nici transformarea calitativă, nici schimbarea cantitativă și nici mișcarea spațială nu constituie cu adevărat un adaos față de lucrurile permanente[1]. În cazul transformării calitative, un corp dobândește o formă în mod treptat sau succesiv, o parte după alta, după cum spune Ockham; și nu este nevoie să se postuleze nimic altceva în afară de lucrul care dobândește calitatea și de calitatea care este dobândită. E adevărat că este implicată negarea dobândirii simultane a tuturor părților formei; dar această negare nu este un lucru; iar a-ți închipui că este înseamnă a fi indus în eroare de presupunerea falsă că oricărui termen sau nume distinct îi corespunde un lucru distinct. Într-adevăr, dacă nu s-ar folosi cuvinte abstracte ca „mișcare",

---

[1] 2 *Sent.*, 9, C, D, E.

„simultaneitate", „succesiune" etc., problemele legate de natura mișcării nu le-ar crea oamenilor asemenea dificultăți[1]. În cazul schimbării cantitative, este limpede, spune Ockham, că nu este implicat nimic altceva decât „lucrurile permanente". În ce privește mișcarea spațială, nu e nevoie să se postuleze nimic în afară de un corp și de locul lui, adică situarea lui spațială. A fi mișcat spațial „înseamnă a avea întâi un loc, iar apoi, fără a se postula niciun alt lucru, a avea un alt loc, fără să intervină nicio stare de repaos[...] și a continua astfel[...] și, prin urmare, întreaga natură a mișcării poate fi salvată (explicată) prin aceasta, fără nimic altceva în afară de faptul că un corp se află succesiv în locuri diferite și nu este în repaos în niciunul dintre ele"[2]. Peste tot unde tratează despre mișcare, atât în *Tractatus de successivis*[3], cât și în comentariul la *Sentințe*[4], Ockham recurge frecvent la principiul economiei. La fel face și când vorbește despre schimbarea bruscă (*mutatio subita*, adică schimbarea substanțială), care nu este nimic în plus față de lucrurile „absolute". De bună seamă, dacă spunem că „o formă este dobândită prin schimbare" sau că „schimbarea aparține categoriei relației", vom fi tentați să credem că termenul „schimbare" reprezintă o entitate. Însă o propoziție ca „o formă se pierde și o formă se obține prin schimbare bruscă" poate fi tradusă printr-o propoziție ca „lucrul care se schimbă pierde o formă și dobândește o formă dimpreună (în același moment), iar nu parte după parte"[5].

Principiul economiei a fost invocat și în discuția lui Ockham referitoare la loc și timp. Prezentând definițiile aristotelice[6], el insistă asupra faptului că locul nu este un lucru distinct de suprafața sau suprafețele corpului sau corpurilor avute în vedere atunci când se spune despre un anumit lucru că se află într-un loc; și subliniază faptul că timpul nu este un lucru distinct de mișcare. „Afirm că nici timpul și nici un alt *successivum* nu denotă un lucru, nici absolut, nici relativ, distinct de lucrurile permanente; și asta este ceea ce vrea să spună Filosoful"[7]. În oricare dintre posibilele sale sensuri, „timpul" nu este un lucru adăugat mișcării. „În mod primar și esențial, «timp» semnifică același lucru cu «mișcare», deși conotează deopotrivă sufletul și un act al sufletului, prin care el (sufletul sau mintea) cunoaște ce este înainte și după acea mișcare. Și astfel, presupunând ceea ce s-a spus despre mișcare, și (presupunând)

---

1 *Tractatus de successivis*, ed. Boehner, p. 47.

2 *Tractatus de successivis*, ed. Boehner, p. 46.

3 Acest tratat este o compilație; dar este o compilație din scrierile autentice ale lui Ockham. Vezi p. 41.

4 2, 9.

5 Cf. *Tractatus de successivis*, ed. Boehner, pp. 41–2.

6 Pentru definițiile aristotelice ale spațiului și timpului, vezi, de pildă, primul volum al acestei istorii, *Grecia și Roma*.

7 2 *Sent.*, 12 D.

că afirmațiile sunt înțelese[...], se poate spune că «timp» semnifică mișcare, în mod direct, și suflet sau un act al sufletului în mod direct; și din această cauză semnifică în mod direct «înaintele» și «după» în mișcare."[1] Întrucât Ockham precizează că ceea ce vrea să spună Aristotel în ansamblul acestui capitol despre timp este, pe scurt, că „timpul" nu denotă niciun lucru distinct din afara sufletului, dincolo de ceea ce semnifică „mișcarea"[2], și întrucât aceasta este ceea ce susținea el însuși, rezultă că, în măsura în care timpul poate fi deosebit de mișcare, acesta este mental sau, cum ar spune Ockham, un „termen" ori „nume".

7. Ca o concluzie a acestui capitol, să ne amintim care sunt cele trei trăsături ale „empirismului" lui Ockham. Întâi de toate, el întemeiază întreaga cunoaștere a lumii existente pe experiență. Nu putem, de pildă, să descoperim că A este cauza lui B sau că D este efectul lui C prin raționament *a priori*. În al doilea rând, în analiza realității existente sau a afirmațiilor pe care le facem despre lucruri, el folosește principiul economiei. Dacă doi factori sunt de ajuns pentru a explica mișcarea, de exemplu, nu trebuie adăugat un al treilea. În fine, când oamenii postulează totuși entități care nu sunt necesare și nu pot fi observate, aceasta se întâmplă, nu rareori, pentru că au fost induși în eroare de limbaj. Există un pasaj remarcabil pe marginea acestei probleme în *Tractatus de successivis*[3]. „Substantivele care sunt derivate din verbe, precum și substantivele care derivă din adverbe, conjuncții, prepoziții și, în general, din termeni sincategorematici[...] au fost introduse numai pentru concizia exprimării sau ca ornamente ale discursului; și multe dintre ele sunt echivalente ca semnificație cu propozițiile, atunci când nu reprezintă termenii din care derivă; și, astfel, ele nu semnifică niciun alt lucru în afară de cele din care derivă[...]. De acest tip sunt toate substantivele din următoarea categorie: negație, privare, condiție, existență *per se*, contingență, universalitate, acțiune, pasiune,[...] schimbare, mișcare și, în general, toate substantivele verbale derivate din verbe care aparțin categoriilor lui *agere* și *pati*, și multe altele, despre care nu se poate trata acum."

---

[1] *Tractatus de successivis*, ed. Boehner, p. 111.

[2] *Tractatus de successivis*, ed. Boehner, p. 119.

[3] *Ibid.*, p. 37.

CAPITOLUL VI

OCKHAM (4)

Subiectul metafizicii – Conceptul univoc al ființei – Existența lui Dumnezeu – Cunoașterea noastră despre natura lui Dumnezeu – Ideile divine – Cunoașterea lui Dumnezeu despre evenimentele contingente din viitor – Voința și atotputernicia divină

1. OCKHAM acceptă afirmația lui Aristotel că ființa este subiectul metafizicii; dar insistă asupra faptului că nu trebuie să înțelegem din această afirmație că metafizica, considerată în sens larg, posedă o unitate strictă întrucât are un singur subiect. Atunci când Aristotel și Averroes spun că ființa este subiectul metafizicii, afirmația este falsă dacă este interpretată în sensul că toate părțile metafizicii au ca subiect ființa. Afirmația este însă adevărată dacă este înțeleasă în sensul că „dintre toate subiectele diferitelor părți ale metafizicii, ființa este cea dintâi ca prioritate a predicației (*primum primitate praedicationis*). Și există o asemănare între întrebarea «care este subiectul metafizicii sau al cărții despre categorii» și întrebarea «cine este regele lumii sau cine este regele întregii creștinătăți». Căci întocmai cum diferite regate au regi diferiți, și nu există un rege al întregii lumi, deși uneori acești regi se pot afla într-o anumită relație, ca atunci când unul este mai puternic sau mai bogat decât altul, tot astfel nimic nu este subiectul metafizicii în întregul ei, ci și aici diferitele părți au subiecte diferite, chiar dacă aceste subiecte pot avea o relație unul cu altul"[1]. Dacă unii spun că ființa este subiectul metafizicii, în vreme ce alții spun că Dumnezeu este subiectul metafizicii, trebuie făcută o distincție pentru a justifica ambele afirmații. Dintre toate subiectele metafizicii, Dumnezeu este subiectul preeminent, atât cât privește preeminența perfecțiunii; însă ființa este subiectul preeminent în ce privește preeminența predicației[2]. Căci metafizicianul, atunci când tratează despre Dumnezeu, are în vedere adevăruri ca „Dumnezeu este bun", predicând despre Dumnezeu un atribut care este predicat în primul rând despre ființă[3]. Există, așadar, ramuri diferite ale metafizicii sau științe metafizice diferite cu subiecte diferite. Ele au o anumită relație una cu

---

[1] *Prol. Sent.*, 9, N.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, D, D.

alta, ce-i drept; și această relație ne îndreptățește să vorbim despre „metafizică" și să spunem, de pildă, că ființa este subiectul metafizicii în sensul amintit, chiar dacă nu ne-ar îndreptăți să credem că metafizica este o știință unitară, adică să credem că este numeric o singură știință.

2. În măsura în care metafizica este știința ființei ca ființă, ea se ocupă nu cu un lucru, ci cu un concept[1]. Acest concept abstract de ființă nu reprezintă ceva misterios care trebuie cunoscut înainte de a putea cunoaște ființele particulare: el semnifică toate ființele, iar nu ceva la care ființele participă. Se formează ulterior perceperii directe a lucrurilor existente. „Afirm că o ființă particulară poate fi cunoscută, chiar dacă acele concepte generale de ființă și unitate nu sunt cunoscute."[2] Pentru Ockham, a fi și a exista sunt sinonime: esența și existența au aceeași semnificație, chiar dacă cele două cuvinte pot semnifica același lucru în moduri diferite. Dacă „existență" este folosit ca substantiv, atunci „esență" și „existență" semnifică același lucru din punct de vedere gramatical și logic; însă dacă verbul „a fi" este folosit în locul substantivului „existență", nu se poate înlocui pur și simplu verbul „a fi" cu „esență", care este un substantiv, din motive gramaticale evidente[3]. Însă această distincție gramaticală nu poate fi socotită propriu-zis un temei pentru a deosebi esența de existență ca lucruri distincte: ele sunt același lucru. Este limpede, așadar, că acel concept general de ființă este rezultatul perceperii lucrurilor existente concrete; numai întrucât am perceput în mod direct lucrurile existente în realitate, putem să ne formăm conceptul general de ființă ca atare.

Conceptul general de ființă este univoc. Aici, Ockham este de acord cu Scotus, atât cât privește folosirea cuvântului „univoc". „Există un concept comun lui Dumnezeu și creaturilor și predicabil despre ele"[4]: „ființă" este un concept predicabil în sens univoc despre toate lucrurile existente[5]. Fără un concept univoc, nu l-am putea concepe pe Dumnezeu. Nu putem dobândi în această viață o intuiție a esenței divine; nici nu putem avea un concept simplu, „adecvat" despre Dumnezeu; însă putem să-l concepem pe Dumnezeu într-un concept comun, predicabil despre El și despre alte ființe[6]. Această afirmație trebuie însă înțeleasă corect. Ea nu spune că acel concept univoc de ființă joacă rolul unui pod între o percepere directă a creaturilor și o percepere directă

---

1 3 *Sent.*, 9, T.
2 1 *Sent.*, 3, 1, E.
3 *Quodlibet*, 2, 7; *Summa totius logicae*, 3, 2.
4 1 *Sent.*, 2, 9, P.
5 *Ibid.*, X.
6 *Ibid.*, P.

a lui Dumnezeu. Nu înseamnă nici că ne putem forma un concept abstract de ființă și că putem apoi deduce din el existența lui Dumnezeu. Existența lui Dumnezeu este cunoscută în alte moduri, și nu printr-o deducție *a priori*. Însă fără un concept univoc de ființă nu am fi în stare să concepem existența lui Dumnezeu. „Admit că simpla cunoaștere a unei creaturi în sine duce la cunoașterea unui alt lucru, printr-un concept comun. De pildă, prin simpla cunoaștere a unui alb pe care l-am văzut, sunt condus către cunoașterea unui alt alb, pe care nu l-am văzut niciodată, întrucât din primul alb abstrag un concept al culorii albe care se referă la amândouă deopotrivă. La fel, dintr-un accident pe care l-am văzut, abstrag un concept de ființă care nu se referă mai mult la acel accident decât la substanță, și nici la creatură mai mult decât la Dumnezeu."[1] Evident, faptul că văd o pată albă nu-mi garantează existența niciunei alte pete albe; iar Ockham nici nu și-a închipuit vreodată că mi-ar putea-o garanta. A spune că acest lucru e cu putință ar fi în contradicție flagrantă cu principiile sale filosofice. Însă, potrivit lui, faptul că văd o pată albă duce la o idee a culorii albe care este aplicabilă altor pete albe atunci când le văd. În mod similar, faptul că abstrag conceptul de ființă din ființele existente percepute nu-mi garantează defel existența altor ființe. Totuși, dacă nu aș fi avut un concept comun de ființă, nu aș putea concepe existența unei ființe, Dumnezeu, care, spre deosebire de petele albe, nu poate fi percepută în mod direct în această viață. Dacă, de pildă, nu știu încă nimic despre Dumnezeu, iar apoi mi se spune că Dumnezeu există, sunt în stare să-I concep existența în virtutea conceptului comun de ființă, deși aceasta nu înseamnă, desigur, că am un concept „adecvat" despre ființa divină.

Ockham a avut grijă să-și formuleze teoria despre conceptul univoc de ființă într-un mod care să excludă orice implicație panteistă. Trebuie să distingem trei tipuri de univocitate. Întâi de toate, un concept univoc poate fi un concept care este comun unui număr de lucruri ce sunt perfect asemănătoare. În al doilea rând, un concept univoc poate fi un concept comun unui număr de lucruri care se aseamănă în anumite privințe și se deosebesc în altele. Astfel, omul și măgarul se aseamănă prin faptul că sunt animale; iar materia lor este asemănătoare, deși formele sunt diferite. În al treilea rând, un concept univoc poate însemna un concept care este comun unei multitudini de lucruri ce nu se aseamănă nici accidental, nici substanțial; și acesta este modul în care e univoc un concept comun lui Dumnezeu și creaturii, de vreme ce Dumnezeu și creatura nu se aseamănă nici substanțial, nici accidental[2]. În ce privește teoria potrivit

---

[1] 3 *Sent.*, 9, R.
[2] *Ibid.*, 9, Q.

căreia conceptul de ființă este analog, și nu univoc, Ockham observă că analogia poate fi înțeleasă în moduri diferite. Dacă prin analogie se înțelege univocitatea în cel de-al treilea sens amintit mai sus, atunci conceptul univoc de ființă poate fi numit, de bună seamă, „analog"[1]; însă de vreme ce ființa ca atare este un concept, și nu un lucru, nu e nevoie să recurgem la doctrina analogiei pentru a evita panteismul. Dacă spunând că poate exista un concept univoc de ființă predicabil atât despre Dumnezeu, cât și despre creaturi vrem să spunem că fie creaturile sunt moduri, așa zicând, ale unei ființe identificate cu Dumnezeu, fie că Dumnezeu și creaturile se împărtășesc din ființă, ca din ceva real la care ele participă, atunci am fi siliți fie să acceptăm panteismul, fie să îl reducem pe Dumnezeu la același nivel cu creaturile; însă doctrina univocității nu implică nimic de genul acesta, de vreme ce nu există nicio realitate care să corespundă termenului de „ființă" atunci când acesta este predicat univoc. Sau, mai curând, realitatea corespunzătoare se constituie pur și simplu din ființe diferite care sunt concepute ca existând. Dacă am lua în considerare separat aceste ființe, am avea o multitudine de concepte, căci conceptul de Dumnezeu nu este același cu conceptul de creatură. Iar în acest caz, termenul de „ființă" ar fi predicat echivoc, și nu univoc. Echivocul nu ține de concepte, ci de cuvinte, adică de termenii rostiți sau scriși. Atât cât privește conceptul, atunci când concepem o multitudine de ființe, avem fie un concept, fie o serie de concepte. Dacă un cuvânt corespunde unui concept, este folosit univoc; dacă el corespunde mai multor concepte, este folosit echivoc. Nu e loc, așadar, pentru analogie, nici în cazul conceptelor, nici în acela al cuvintelor rostite sau scrise. „Nu există predicație analogică, aflată în opoziție cu predicația univocă, echivocă și denominativă."[2] De fapt, întrucât predicația denominativă (conotativă, adică) este reductibilă la predicația univocă sau echivocă, trebuie să spunem că predicația este fie univocă, fie echivocă[3].

3. Însă chiar dacă Dumnezeu poate fi conceput într-un fel, se poate, oare, dovedi filosofic că Dumnezeu există? Dumnezeu este, într-adevăr, obiectul cel mai desăvârșit al intelectului omenesc, realitatea inteligibilă supremă; dar El nu este, de bună seamă, primul obiect al intelectului omenesc, în sensul că ar fi cel dintâi obiect cunoscut[4]. Principalul obiect al minții umane este lucrul material sau natura întrupată[5]. Nu posedăm o intuiție naturală a esenței divine; iar propoziția „Dumnezeu există" nu

---

[1] 3 *Sent.*, R.
[2] *Ibid.*, E.
[3] *Expositio aurea*, 2, 39, V.
[4] 1 *Sent.*, 3, 1, D.
[5] *Ibid.*, F.

este o propoziție de la sine evidentă, atât cât ne privește pe noi. Dacă ne închipuim că cineva are privilegiul de a-l vedea pe Dumnezeu și face afirmația „Dumnezeu există", aceasta pare a fi aceeași cu afirmația „Dumnezeu există" făcută în această viață de cineva care nu are privilegiul de a-l vedea pe Dumnezeu. Însă deși cele două afirmații sunt, verbal, una și aceeași, termenii sau conceptele sunt, de fapt, diferite; iar în cel de-al doilea caz nu avem de a face cu o propoziție de la sine evidentă[1]. Orice cunoaștere naturală despre Dumnezeu trebuie să derive, prin urmare, din reflecția asupra creaturilor. Dar putem ajunge să-l cunoaștem pe Dumnezeu pornind de la creaturi? Și, dacă da, este această cunoaștere o cunoaștere sigură?

Dată fiind poziția generală a lui Ockham cu privire la subiectul cauzalității, cu greu ne-am putea aștepta să spună că existența lui Dumnezeu poate fi dovedită cu certitudine. Căci dacă nu putem ști despre un lucru decât că are o cauză, și dacă nu putem stabili cu certitudine în niciun alt mod decât prin experiență reală că A este cauza lui B, nu putem stabili cu certitudine că lumea este cauzată de Dumnezeu, dacă termenul „Dumnezeu" este înțeles într-un sens teist recunoscut. Nu e foarte surprinzător, așadar, să aflăm că Ockham critica dovezile tradiționale ale existenței lui Dumnezeu. Nu o făcea, desigur, în interesul scepticismului, ci mai curând pentru că el credea că dovezile nu sunt concludente logic. Nu rezultă totuși că din această atitudine a lui nu ar decurge în mod firesc scepticismul, agnosticismul sau fideismul, de la caz la caz.

De vreme ce autenticitatea lucrării *Centiloquium theologicum* este îndoielnică, ar fi destul de nepotrivit să discutăm despre modul în care tratează argumentul „primului mișcător" autorul acelei lucrări. Este suficient să spunem că autorul refuză să admită că principiul de bază al acestui argument aristotelic-tomist este de la sine evident sau demonstrabil[2]. De fapt, există excepții de la principiu, având în vedere că un înger, asemenea sufletului omenesc, se mișcă singur; iar astfel de excepții arată că principiul invocat nu poate fi un principiu necesar și că nu poate alcătui un temei pentru nicio dovadă riguroasă a existenței lui Dumnezeu, mai cu seamă ținând cont de faptul că nu se poate dovedi că un regres infinit în seria mișcătorilor este imposibil. Argumentul poate fi unul probabil, în sensul că este mai probabil să existe un prim mișcător nemișcat decât să nu existe un asemenea prim mișcător nemișcat; însă nu este un argument sigur. Această critică merge pe linia sugerată deja de Scotus; și chiar dacă lucrarea în care apare nu îi aparține lui Ockham, critica pare să fie în

---

[1] 1 *Sent.*, 3, 4, D, F.

[2] Acest principiu spune că orice lucru mișcat este mișcat de un alt lucru (*quidquid movetur ab alio movetur*).

acord cu ideile lui Ockham. Mai mult, nu se poate pune problema ca el să fi acceptat *manifestior via* a Sfântului Toma ca argument sigur pentru existența lui Dumnezeu, distinctă de existența unui prim mișcător într-un sens general. Mișcătorul prim poate fi un înger sau o altă ființă mai mică decât Dumnezeu, dacă prin „Dumnezeu" înțelegem o ființă infinită, unică și supremă în mod absolut[1].

Dovada ce decurge din finalitate eșuează și ea. Nu numai că este imposibil de dovedit că universul este orânduit către un singur scop, Dumnezeu[2], dar nu se poate dovedi nici măcar că lucrurile individuale acționează în anumite scopuri într-un mod care să justifice vreun argument sigur pentru existența lui Dumnezeu. În cazul lucrurilor care acționează fără știință și voință, tot ce suntem îndreptățiți să spunem este că ele acționează din pricina unei necesități naturale: nu are niciun sens să spunem că acționează „într-un" anumit scop[3]. De bună seamă, dacă presupunem existența lui Dumnezeu, putem spune apoi că lucrurile neînsuflețite acționează în anumite scopuri, și anume în scopuri determinate de Dumnezeu, care le-a creat naturile[4]; dar dacă o afirmație se bazează pe presupunerea existenței lui Dumnezeu, nu poate fi folosită ea însăși pentru a dovedi existența lui Dumnezeu. În ce privește agenții înzestrați cu inteligență și voință, motivul acțiunilor lor voluntare se află în propriile lor voințe; și nu se poate arăta că toate voințele sunt puse în mișcare de binele desăvârșit, Dumnezeu[5]. În fine, este imposibil de dovedit că există în univers o ordine teleologică imanentă, a cărei existență face necesară afirmarea existenței lui Dumnezeu. Nu există nicio ordine distinctă de naturile „absolute" însele; iar singurul mod în care s-ar putea dovedi existența lui Dumnezeu ar fi acela prin care s-ar arăta că El este cauza eficientă a existenței lucrurilor finite. Este însă cu putință aceasta?

În *Quodlibet*, Ockham afirmă că trebuie să ne oprim la o primă cauză eficientă, și nu să continuăm la infinit: însă adaugă de îndată că această cauză eficientă ar putea fi un corp ceresc, de vreme ce „știm din experiență că este cauza altor lucruri"[6]. El spune în mod expres nu numai că „nu se poate dovedi prin rațiunea naturală că Dumnezeu este cauza eficientă nemijlocită a tuturor lucrurilor", ci că nu se poate dovedi nici că Dumnezeu este cauza eficientă mijlocită a oricărui efect. Aduce drept unul dintre motive imposibilitatea de a dovedi că există alte lucruri în afară de cele coruptibile. Nu

---

1 Cf. *Quodlibet*, 7, 22–23.
2 *Ibid.*, 4, 2.
3 *Summulae in libros physicorum*, 2, 6.
4 2 Sent., 3, NN; *Quodlibet*, 4, 1.
5 1 *Sent.*, 1, 4, E.
6 *Quodlibet*, 2, 1.

se poate dovedi, de pildă, că există în om un suflet spiritual și nemuritor. Iar corpurile cerești pot cauza lucruri coruptibile, fără a fi posibil de dovedit că însești corpurile cerești sunt cauzate de Dumnezeu.

Cu toate acestea, în comentariul la *Sentințe*, Ockham dă propria lui versiune a dovezii ce decurge din cauzalitatea eficientă. Este mai bine, spune el, să argumentezi de la menținere la menținător decât de la produs la producător. Motivul acestui fapt e că „este dificil sau imposibil de dovedit împotriva filosofilor că se poate face un regres infinit în cauze de același tip, dintre care una poate exista fără cealaltă"[1]. De pildă, Ockham nu crede că se poate dovedi riguros că un om nu-și datorează întreaga ființă părinților săi, iar aceștia din urmă părinților lor, și tot așa la nesfârșit. Dacă se aduce obiecția că, până și în cazul unei serii infinite de acest tip, seria infinită ar depinde ea însăși, pentru producerea ei, de o ființă intrinsecă seriei, Ockham răspunde că „ar fi dificil de dovedit că seria nu ar fi posibilă decât dacă ar exista o ființă permanentă, de care să depindă întreaga serie infinită"[2]. Preferă, prin urmare, să susțină că un lucru care prinde ființă (adică un lucru contingent) este menținut în ființă atâta timp cât există. Se poate pune apoi întrebarea dacă menținătorul este sau nu el însuși dependent de propria-i menținere. Însă în acest caz nu putem continua la infinit, pentru că, spune Ockham, e cu neputință să existe un număr infinit de menținători *reali*. Ar fi posibil să admitem un regres infinit în cazul ființelor care există una după alta, de vreme ce în cazul acesta nu ar fi vorba de o infinitate într-adevăr existentă; dar în cazul acelora care mențin cu adevărat lumea aici și acum, un regres la infinit ar implica o infinitate reală. Faptul că nu e cu putință o infinitate reală de acest tip este dovedit prin argumentele filosofilor și ale altora, care sunt „destul de raționale" (*satis rationabiles*).

Însă chiar dacă se pot aduce argumente raționale pentru existența lui Dumnezeu ca prim menținător al lumii, unicitatea lui Dumnezeu nu poate fi demonstrată[3]. Se poate arăta că există în *această* lume o ființă ultimă care menține; dar nu putem exclude posibilitatea existenței unei alte lumi sau a altor lumi, cu propriile ei sau cu propriile lor ființe relativ prime. A dovedi că există o cauză primă eficientă care este mai desăvârșită decât efectele *ei* nu este același lucru cu a dovedi existența unei ființe care este superioară oricărei alte ființe, decât dacă poți dovedi întâi că oricare altă

---

[1] I *Sent.*, 2, 10, O.

[2] *Ibid.*

[3] *Quodlibet*, I, 1.

ființă este efectul unei singure cauze[1]. Unicitatea lui Dumnezeu este cunoscută cu certitudine numai prin credință.

Prin urmare, pentru a răspunde la întrebarea dacă Ockham accepta vreo dovadă filosofică a existenței lui Dumnezeu, trebuie să facem întâi o distincție. Dacă prin „Dumnezeu" înțelegem ființa supremă în mod absolut, perfectă, unică și infinită, Ockham nu credea că existența unei asemenea ființe poate fi dovedită riguros de filosof. Dacă, pe de altă parte, prin „Dumnezeu" se înțelege prima cauză menținătoare a acestei lumi, fără nicio cunoaștere sigură despre natura acelei cauze, Ockham credea într-adevăr că existența unei asemenea ființe poate fi dovedită filosofic. Însă de vreme ce această a doua accepție a termenului „Dumnezeu" nu este tot ceea ce se înțelege îndeobște prin acest termen, putem foarte bine să spunem, fără alte comentarii, că Ockham nu accepta demonstrabilitatea existenței lui Dumnezeu. Numai prin credință cunoaștem, cel puțin atât cât privește cunoașterea sigură, că există ființa supremă și unică în sensul deplin. De aici pare să decurgă, după cum susțin istoricii, că teologia și filosofia se despart, de vreme ce nu se poate dovedi existența unui Dumnezeu a cărui revelare este acceptată prin credință. Însă nu decurge, de bună seamă, faptul că pe Ockham însuși l-ar fi interesat să despartă teologia de filosofie. Dacă a criticat dovezile tradiționale ale existenței lui Dumnezeu, le-a criticat din punctul de vedere al unui logician, și nu pentru a sfărâma sinteza tradițională. Mai mult, deși ar putea fi tentant pentru un filosof modern să sugereze că Ockham atribuie propozițiilor teologice o semnificație pur „emoțională" prin transferarea unui mare număr de propoziții ale metafizicii tradiționale în teologia dogmatică, aceasta ar fi o interpretare inexactă a poziției lui. Când spunea, de pildă, că teologia nu este o știință, nu înțelegea prin aceasta că propozițiile teologice nu sunt propoziții informative sau că niciun silogism teologic nu poate fi un exemplu corect de raționament: ceea ce voia să spună este că, de vreme ce premisele argumentelor teologice sunt cunoscute prin credință, concluziile cad și ele înlăuntrul aceleiași sfere, și că, întrucât premisele nu sunt de la sine evidente, argumentele nu sunt demonstrații științifice în sensul strict al „demonstrației științifice". Ockahm nu a negat că se poate aduce un argument probabil pentru existența lui Dumnezeu. Ceea ce a negat el este că existența lui Dumnezeu ca ființă unică, supremă în mod absolut, poate fi „demonstrată" filosofic.

4. Dacă existența lui Dumnezeu ca ființă supremă în mod absolut nu poate fi dovedită riguros prin rațiunea naturală, este evident că nu se poate dovedi că există o ființă atotputernică și infinită, creatoare a tuturor lucrurilor. Se poate ridica însă

---

[1] 1 *Sent.*, 35, 2, C.

întrebarea dacă, dat fiind conceptul de Dumnezeu ca ființă supremă în mod absolut, se poate demonstra apoi că Dumnezeu este infinit și atotputernic. Răspunsul lui Ockham la această întrebare este că nu se poate demonstra că atribute precum atotputernicia, infinitatea, veșnicia sau puterea de a crea din nimic aparțin esenței divine. Motivul pentru care spune aceasta este unul de ordin tehnic. Demonstrația *a priori* implică folosirea unui termen mediu căruia predicatul respectiv îi aparține în mod anterior. Însă în cazul unui atribut ca infinitatea, nu poate exista un termen mediu căruia infinitatea să îi aparțină; și, astfel, nu poate exista nicio demonstrație potrivit căreia Dumnezeu e infinit. Se poate demonstra că unele concepte precum infinitatea sau puterea de a crea din nimic aparțin esenței divine, folosind definițiile lor ca termeni medii. Putem argumenta, de pildă, în felul următor. Orice poate să producă ceva din nimic este capabil să creeze. Iar Dumnezeu poate să producă ceva din nimic. Prin urmare, Dumnezeu poate să creeze. Un silogism de acest tip, spune Ockham, nu este ceea ce se înțelege prin demonstrație. O demonstrație, în sensul propriu-zis al cuvântului, sporește cunoașterea; dar silogismul menționat mai sus nu sporește cunoașterea, de vreme ce afirmația că Dumnezeu produce sau poate să producă ceva din nimic este exact aceeași cu afirmația că Dumnezeu creează sau poate să creeze. Silogismul este inutil dacă nu cunoaștem sensul termenului „a crea"; însă dacă știm care este sensul termenului „a crea", știm că afirmația potrivit căreia Dumnezeu poate să producă ceva din nimic este afirmația că Dumnezeu poate crea. Astfel, concluzia care se pretinde a fi demonstrată era deja acceptată: argumentul conține eroarea de a presupune concluzia în premise (*petitio principii*)[1].

Pe de altă parte, există unele atribute care pot fi demonstrate. Putem argumenta, de pildă, după cum urmează. Orice ființă este bună: dar Dumnezeu este o ființă: prin urmare, Dumnezeu este bun. Într-un silogism de acest tip există un termen mediu, un concept comun lui Dumnezeu și creaturilor. Însă termenul „bun" trebuie înțeles aici ca termen conotativ, conotând o relație cu voința, dacă argumentul se dorește a fi o demonstrație. Căci dacă termenul „bun" nu este luat ca termen conotativ, el este pur și simplu sinonim cu termenul „ființă"; caz în care nu aflăm nimic prin acest argument. Nu se poate demonstra despre niciun atribut că aparține unui subiect decât atunci când concluzia demonstrației este *dubitabilis*, adică atunci când se poate pune în chip semnificativ întrebarea dacă atributul trebuie să fie sau nu predicat despre subiect. Însă dacă termenul „bun" nu este luat ca termen conotativ, ci ca fiind sinonim cu „ființă", nu putem ști că Dumnezeu este o ființă, punând în același timp,

---

[1] *Prol. Sent.*, 2, D, D.

în chip semnificativ, întrebarea dacă Dumnezeu este bun. Nu este necesar, desigur, ca atributul predicat despre subiect să fie cu adevărat distinct de subiect. Ockham a respins doctrina scotistă a unei distincții formale între atributele divine și a susținut că nu există nicio distincție. Însă noi nu avem o intuiție a esenței divine; și chiar dacă realitățile reprezentate prin conceptele noastre despre esența și atributele divine nu sunt distincte, putem argumenta de la un concept la altul atunci când există un termen mediu. În cazul conceptelor comune lui Dumnezeu și creaturilor, există un termen mediu.

Însă în cunoașterea despre natura lui Dumnezeu, ce anume constituie termenul cogniției noastre? Nu ne bucurăm de cunoașterea intuitivă a lui Dumnezeu, pe care intelectul omenesc nu o poate dobândi prin propriile-i eforturi. Nu poate exista nici vreo cunoaștere naturală „abstractă" a lui Dumnezeu așa cum este El în Sine, de vreme ce este cu neputință ca noi să avem prin puterile noastre naturale o cunoaștere abstractă despre un lucru în sine fără a avea o cunoaștere intuitivă a acelui lucru. Rezultă, așadar, că în starea noastră naturală este cu neputință să-l cunoaștem pe Dumnezeu astfel încât esența divină să fie termenul unic și nemijlocit al actului cunoașterii[1]. În al doilea rând, în starea noastră naturală nu îl putem concepe pe Dumnezeu într-un concept simplu, adecvat doar Lui. Căci „niciun lucru nu poate fi cunoscut de noi, prin puterile noastre naturale, printr-un concept simplu adecvat numai lui, decât dacă acel lucru este cunoscut în el însuși. Căci altminteri am putea spune că și culoarea poate fi cunoscută printr-un concept propriu culorilor de către un om născut orb"[2]. Dar, în al treilea rând, Dumnezeu poate fi conceput de noi în concepte conotative și în concepte care sunt comune lui Dumnezeu și creaturilor, precum ființa. Întrucât Dumnezeu este o ființă simplă, fără nicio distincție internă afară de aceea dintre cele trei Persoane divine, conceptele adecvate quidditative (*conceptus quidditativi*) ar fi convertibile; și, astfel, nu ar fi concepte distincte. Dacă putem avea concepte distincte despre Dumnezeu, aceasta se datorează faptului că aceste concepte ale noastre nu sunt concepte proprii quidditative despre Dumnezeu. Ele nu sunt convertibile pentru că sunt fie concepte conotative, cum este conceptul de infinitate, care conotează negativ finitul, fie concepte comune lui Dumnezeu și creaturilor, precum conceptul de înțelepciune. Numai un concept quidditativ adecvat corespunde unei realități unice. Un concept conotativ conotează o altă realitate decât subiectul despre care este predicat; iar un concept comun este predicabil despre alte realități decât cea

---

[1] I *Sent.*, 2, 9, P.

[2] *Ibid.*, R.